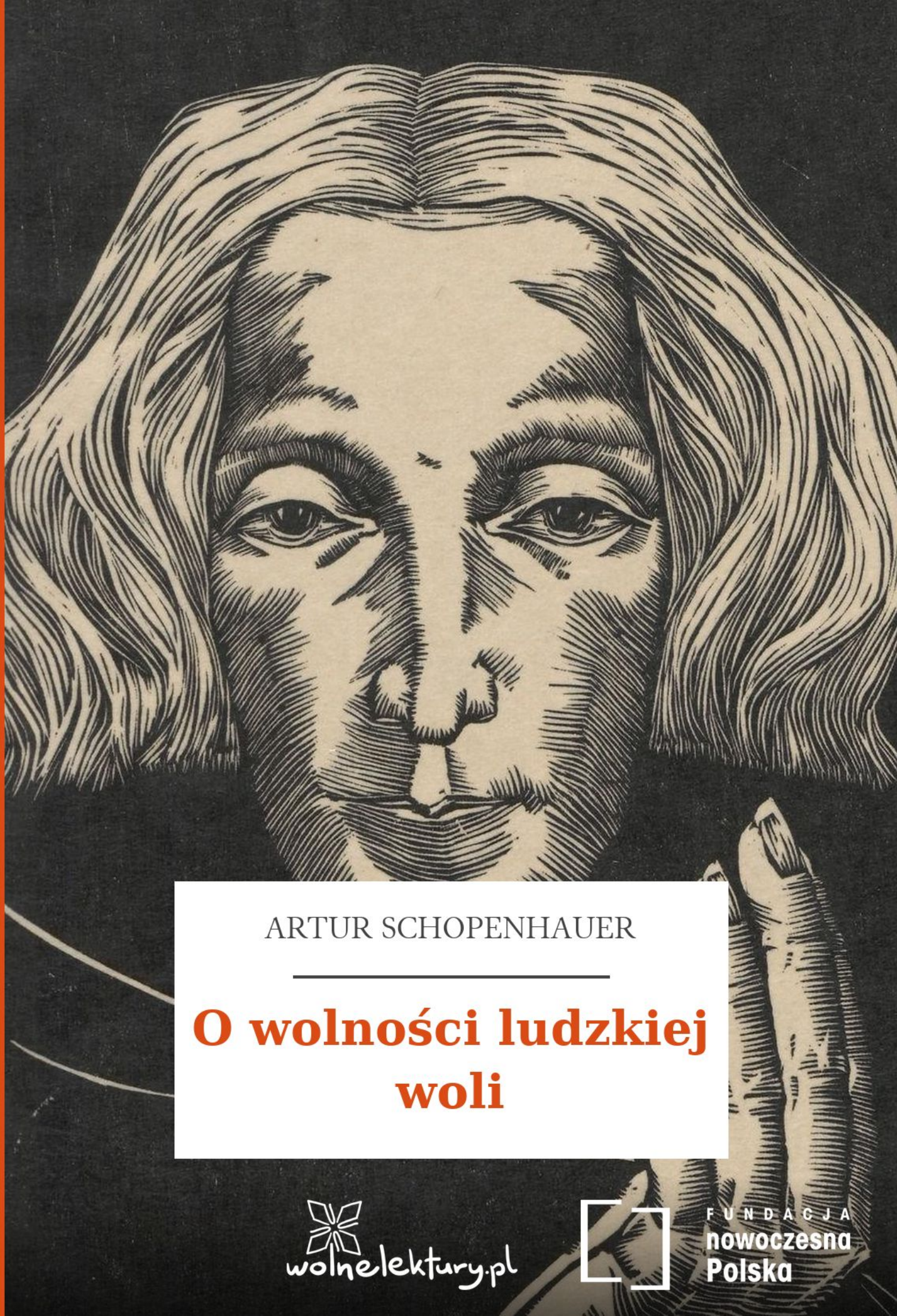

ARTUR SCHOPENHAUER

# O wolności ludzkiej woli

wolnelektury.pl

FUNDACJA nowoczesna Polska

Ta lektura, podobnie jak tysiące innych, jest dostępna on-line na stronie wolnelektury.pl.

Utwór opracowany został w ramach projektu Wolne Lektury przez fundację Nowoczesna Polska.

ARTUR SCHOPENHAUER

# *O wolności ludzkiej woli*

TŁUM. ADAM STÖGBAUER

# O WOLNOŚCI WOLI

*Rozprawa konkursowa nagrodzona przez Królewską Norweską Akademię Umiejętności w Dronthaimie, dnia 26 stycznia, r. 1839.*

*Motto:*
La liberté est un mystère[176].

Pytanie postawione przez Królewską Akademię brzmi:
*Num liberum hominum arbitrium e sui ipsius conscientia demonstrari potest*?
W przekładzie:
„Czy można udowodnić wolność ludzkiej woli na podstawie samowiedzy"?

## I. OKREŚLENIE POJĘĆ

37) Wielka ścisłość, a więc rozbiór głównych pojęć, znajdujących się w pytaniu, będzie z pewnością na miejscu, gdy idzie o rozważanie pytania tak ważnego, poważnego i trudnego, które, co do istoty swojej, schodzi się z jednym z głównych zagadnień całej filozofii czasów średnich i nowszych.

1. Co to jest wolność?

38) Pojęcie to, rozważane ściśle jest *negatywne*. Używając go, myślimy tylko o braku wszelkich przeszkód i zawad, one więc występują jako siła, muszą być zatem czymś pozytywnym. Stosownie do możliwych własności tych zawad, istnieją trzy bardzo różne rodzaje tego pojęcia: wolność fizyczna, intelektualna i moralna.

39) A. *Wolność fizyczna* jest to brak przeszkód *materialnych* wszelkiego rodzaju. Dlatego mówimy: wolna przestrzeń, wolne miejsce, wolne pole, wolne przejście, wolne krzesło, wolna droga, wolny wstęp, wolna głowa itd. Nawet zwroty, jak: wolne mieszkanie, wolna karta, wolna prasa, wolny stan, wolna miłość itp. oznaczają brak uciążliwych warunków, które są zazwyczaj związane z tymi rzeczami, jako przeszkody w ich używaniu[177] Najczęściej jednak pojęcie wolności występuje w naszym myśleniu jako orzeczenie istot zwierzęcych, których właściwością jest to, że ich ruchy mają źródło w *ich woli*: są samowolne, dzięki temu nazywamy je więc *wolnymi* wtedy, gdy ich nie uniemożliwia żadna materialna przeszkoda. Ponieważ jednak te przeszkody mogą być bardzo różnego rodzaju, a krępują zawsze *wolę*, więc dla uproszczenia bierze się chętniej to pojęcie ze strony pozytywnej, mając w tym wypadku na myśli wszystko, co się porusza li tylko dzięki swojej woli lub co działa tylko z własnej woli: to odwrócenie pojęcia zupełnie nie zmienia jego istoty. W *fizycznym* znaczeniu pojęcia wolności nazywamy przeto zwierzęta i ludzi wtedy wolnymi, gdy ani więzy, ani więzienie, ani niemoc, a więc w ogóle żadna *fizyczna*, *materialna* przeszkoda nie krępuje ich czynności, lecz gdy te czynności następują *zgodnie z ich wolą*.

40) To *fizyczne znaczenie* pojęcia wolności, szczególnie jako orzeczenie istot zwierzęcych, jest pierwotne, bezpośrednie i dlatego najczęstsze, i właśnie dzięki temu pojęcie to, w tym znaczeniu, nie podlega żadnej dyspucie i żadnym wątpliwościom: albowiem doświadczenie może zawsze stwierdzić jego realność. Bo jeżeli tylko jakaś istota zwierzęca działa jedynie z własnej *woli*, to jest, w tym znaczeniu, *wolna*: i wtedy zupełnie nie uwzględniamy tego, czy też co nie wpływa na samą jej wolę. Gdyż pojęcie wolności, w tym swoim znaczeniu pierwotnym, bezpośrednim i dlatego popularnym, odnosi się tylko do *możności*, tzn. właśnie do braku *fizycznych* przeszkód w czynnościach tej istoty. Dlatego mówimy: wolny jak ptak w powietrzu, jak zwierzyna w lesie; wolny jest człowiek

[176] *la liberté est un mystère* (fr.) — wolność jest tajemniczym cudem. [przypis tłumacza]

[177] *wolna przestrzeń (…) wolna miłość* — w oryginale są podane inne przykłady, lecz nie wszystkie dały się przełożyć. Mianowicie: „*freier Himmel, freie Aussicht, freie Luft, freies Feld, ein freier Platz, freie Warme, (die nicht chemisch gebunden ist), freie Elektricitat, freier Lauf des Stroms, wo er nicht mehr durch Berge oder Schleusen geliemmt ist*", "*Selbst freie Kost, freie Presse: postfreier Brief*" (list wolny od opłaty pocztowej). Zastąpiłem je więc takimi, które lepiej odpowiadają duchowi języka polskiego. [przypis tłumacza]

pierwotny; tylko ten jest szczęśliwy, kto wolny. Nazywamy wolnym także cały naród i rozumiemy przez to, że rządzą nim tylko na podstawie praw, które sam sobie dał: albowiem wówczas idzie we wszystkim tylko za swoją własną wolą. Polityczną wolność należy zatem doliczyć do fizycznej.

41) Gdy jednak, pomijając tę *fizyczną* wolność zastanowimy się nad tamtymi dwoma jej rodzajami, to już nie będziemy mieli do czynienia z popularnym, lecz z *filozoficznym* znaczeniem tego pojęcia. Jak wiadomo, staje się ono powodem wielu trudności, a dzieli się na dwa zupełnie różne rodzaje, na wolność intelektualną i moralną:

42) B. *Wolność intelektualna*, *τὸ ἑκούσιον καὶ ἀκούσιον κατὰ διάνοιαν* — u Arystotelesa[178], biorę tu pod rozwagę tylko gwoli zupełności podziału pojęć: pozwalam sobie przeto odłożyć jej omówienie aż na sam koniec tej rozprawy, gdzie pojęcia, których będę musiał użyć w odniesieniu do niej, będą już wyjaśnione na podstawie rozdziałów poprzedzających ją, tak, że będę mógł ją potem w krótkości omówić. W podziale jednak musiałem jej wyznaczyć miejsce obok wolności fizycznej, której jest najbardziej pokrewna.

43) C. Przystępuję więc od razu do trzeciego rodzaju, do *wolności moralnej*, gdyż właściwie ona jest tym *liberum arbitrium*, o którym jest mowa w pytaniu Królewskiej Akademii.

44) To pojęcie łączy się z pojęciem fizycznej wolności w tym punkcie, w którym staje się zrozumiałe także jego powstanie, z konieczności o wiele późniejsze. Jak powiedziano, fizyczna wolność dotyczy tylko przeszkód materialnych: gdy tych brak — zjawia się natychmiast. Zauważono jednak w niektórych wypadkach, że same pobudki, jak np. groźby, przyrzeczenia, niebezpieczeństwa itp. powstrzymywały człowieka, nawet nieskrępowanego materialnymi przeszkodami, od działania, które poza tym byłoby z pewnością zgodne z jego wolą. Postawiono więc pytanie: czy taki człowiek był jeszcze *wolny*? czy też rzeczywiście pobudka przeciwna może, na równi z przeszkodą fizyczną, skrępować i uniemożliwić czynność, która jest zgodna z właściwą wolą? Odpowiedź na to pytanie nie mogła sprawić trudności zdrowemu rozumowi: mianowicie, że pobudka nigdy nie może działać tak, jak przeszkoda fizyczna; gdyż ta ostatnia w ogóle łatwo ludzkie siły cielesne bezwarunkowo przekracza. Przeciwnie zaś: pobudka nie może być nigdy sama w sobie ani nieprzezwyciężalna, ani nie może posiadać władzy bezwarunkowej; natomiast może ją zawsze jeszcze możliwie przeważyć *silniejsza pobudka przeciwna*, o ile tylko istnieje i o ile dany człowiek, w indywidualnym wypadku, dałby się nią spowodować; wszakże często spostrzegamy, że nawet tę pospolicie najsilniejszą pobudką: zachowanie życia, przecież zwyciężają pobudki inne: np. w wypadkach samobójstwa lub ofiarowania życia dla innych, dla przekonań i rozmaitych korzyści. I na odwrót: że ludzie zdołali nieraz przetrwać wszystkie stopnie najwyszukańszych mąk na łożu tortur na samą myśl, że inaczej mogliby utracić życie. Gdyby zaś z tego nawet wynikało, że pobudkom nie towarzyszy żaden przymus czysto przedmiotowy i bezwzględny, to mimo to mogą posiadać przymus podmiotowy i względny, mianowicie w odniesieniu do osoby działającego; a w rezultacie jest to tym samym. Pozostało więc pytanie: czy sama wola jest wolna? Tak więc wzięto tu pojęcie wolności, o którym myślano dotychczas tylko w odniesieniu do *możności*, także w odniesieniu do *chcenia* i powstało zagadnienie, czy też chcenie samo jest *wolne*. Ale przy bliższym rozpatrzeniu okazuje się, że pojęcie wolności pierwotne, czysto empiryczne i dlatego popularne, nie daje się w ten sposób połączyć z *chceniem*. Bo zgodnie z nim znaczy *wolny* — *zgodny z własną wolą*; pytając się więc teraz, czy wola

[178] *Arystoteles ze Stageiry* — jeden z największych filozofów starożytności, który wraz z Platonem kładł fundamenty dla całej filozofii, a którego filozofowanie w ciągu wieków rozmaici filozofowie rozmaicie wykorzystywali. Syn Nikomachosa, ur. w r. 384. Do akademii wstąpił w 18-ym roku życia, opuścił ją po zgonie Platona. Wychowawca Aleksandra Macedońskiego (342). W r. 335 założył szkołę (w Likejon) tzw. perypatetyczną w Atenach. Umarł w r. 322 w Chalkis. W metafizyce Arystotelesa znajdujemy cztery zasady, czyli przyczyny: materię, formę, przyczynę działającą i cel, które Arystoteles sprowadza do dwóch: materii i formy. Przyczyną działającą materii jest forma. Przyczyną wszelkiego stawania się i ruchu jest cel, przyczyna pierwsza, czyli działająca jest więc tożsamościowa z celem, czyli z przyczyną ostateczną (*Endursache*). Gdyż przyczyna działająca sprawia, że materia przechodzi w formę, która jako pojęcie rzeczy, tzn. jej istota, jest także jej celem. W etyce jest Arystoteles eudajmonistą, ale eudajmonia jego polega na piękności i doskonałości istnienia jako takich. Celem wszelkiego ludzkiego działania jest szczęśliwość; polega ona na przymiotach myślenia i chcenia, tj. na cnotach dianoetycznych i etycznych. Te ostatnie są przedmiotem etyki. Jak Platon, tak i Arystoteles uznaje wolność woli, o ile mu idzie o odpowiedzialność człowieka. Kto się poddaje pożądaniom i namiętnościom, staje się niewolnym. [przypis tłumacza]

sama jest wolna, pytamy się, czy wola jest zgodna sama ze sobą. To się wprawdzie samo przez się rozumie, ale też i niczego nie wyjaśnia. Na mocy empirycznego pojęcia wolności powiedziano: „Wolny jestem wtedy, gdy mogę *robić, co chcę*" i za pomocą tego „co chcę", zadecydowano tu już wolność. Teraz jednak, ponieważ pytamy się o wolność samego *chcenia*, pytanie to przedstawiałoby się, stosownie do tego, tak: „Czy też ty możesz *chcieć*, co chcesz?" — a wygląda to tak, jakby chcenie było zawisłe od innego chcenia, leżącego poza nim. I gdybyśmy nawet przyjęli odpowiedź twierdzącą, to powstałoby wnet drugie pytanie: „czy możesz chcieć to, co chcesz chcieć?" i tak by szło coraz dalej, w nieskończoność, dzięki temu, że byśmy zawsze myśleli o *jednym* chceniu jako zawisłym od jakiegoś wcześniejszego czy też tkwiącego głębiej i dążylibyśmy tą drogą daremnie do ostatecznego osiągnięcia takiego chcenia, które byśmy musieli przyjąć i pomyśleć jako niezawisłe od niczego. Gdybyśmy je atoli chcieli przyjąć, to moglibyśmy wziąć w tym celu zarówno pierwsze, jak też i dowolnie ostatnie. Przez to jednak sprowadzilibyśmy pytanie do całkiem prostego: „czy możesz chcieć?". Lecz my chcieliśmy wiedzieć, czy samo potwierdzenie tego pytania rozstrzyga o wolności chcenia. A to właśnie pozostaje niezałatwione. Pojęcie wolności pierwotne, empiryczne, zaczerpnięte z działania, nie daje się więc bezpośrednio połączyć z pojęciem woli. Ażeby mimo to można było użyć pojęcia wolności w odniesieniu do woli, musiano je w tym celu w ten sposób zmodyfikować, że je ujęto abstrakcyjniej. Stało się to tak, że za pomocą pojęcia *wolności* myślano tylko w ogóle o braku wszelkiej *konieczności*. Przy tym zachowało to pojęcie charakter *negatywny*, który mu przyznałem zaraz na początku. Należałoby zatem wyjaśnić nasamprzód pojęcie *konieczności*, jako *pozytywne*, które nadaje znaczenie owemu *negatywnemu*.

45) Pytamy się więc: co to znaczy *konieczny*? Zwyczajne objaśnienie: *koniecznym* jest to, czego przeciwieństwo jest niemożliwym, lub to, co nie może być inaczej" — jest tylko wytłumaczeniem słownym, opisaniem pojęcia, ale nie rozszerza naszego poznania. Natomiast podaję następujące wyjaśnienie rzeczowe: „*Koniecznym jest to, co wynika z danej wystarczającej podstawy*". Twierdzenie to daje się także odwrócić, jak każda dobra definicja. Stosownie więc do tego, czy ta wystarczająca podstawa jest logiczna czy matematyczna, czy też fizyczna, zwana przyczyną, będzie konieczność logiczną (jak *konieczność* wniosku, gdy są dane przesłanki), matematyczną (np. równość boków trójkąta, gdy kąty są równe) albo fizyczną, realną (jak nastąpienie skutku, gdy tylko zaistnieje przyczyna): zawsze jednak i z równą niezbędnością jest związana z następstwem, gdy jest dana podstawa. Tylko o tyle uznajemy coś za konieczne, o ile je pojmujemy jako następstwo z danej podstawy — i odwrotnie: gdy tylko poznajemy, że coś jest następstwem z wystarczającej podstawy, uznajemy, że jest konieczne; bo każda podstawa zmusza. To rzeczowe wytłumaczenie jest tak odpowiednie i wyczerpujące, że konieczność i następstwo z danej wystarczającej podstawy są pojęciami zamiennymi, tzn. że wszędzie można jedno podstawić za drugie[179]. Brak konieczności byłby zatem tożsamościowy z brakiem powodującej wystarczającej podstawy. Jako przeciwstawienie do tego, co *konieczne* uważamy jednak

[179] *Koniecznym jest to, co wynika z danej wystarczającej podstawy (…)* — objaśnienie pojęcia konieczności znajduje się w mojej rozprawie o zasadzie podstawy § 49. [Chcąc czytelnikowi ułatwić uzupełnienie powyższych uwag autora, dotyczących konieczności, podaję bardzo dokładne streszczenie, prawie przekład tego 49. rozdziału Schopenhauerowskiej rozprawy o zasadzie podstawy: § 49. O konieczności: Zasada wystarczającej podstawy: jest we wszyst nieczności, gdyż konieczność w swoim właściwym i wyraźnym znaczeniu oznacza nieochybność następstwa, gdy podstawa jest dana. „Jest konieczne" nie znaczy nic innego, niż: „wynika z danej podstawy". Dlatego więc każda konieczność jest uwarunkowana, zaś konieczność bezwzględna, tzn. nieuwarunkowana byłaby *contradictio in adjecto*, gdyż takie pojęcie wykluczałoby zależność, bez której o konieczności nie można pomyśleć. Określenie konieczności jako czegoś, „co nie może nie być", jest tylko słowne, a nie rzeczowe, jest pojęciem wysoce abstrakcyjnym. Bo czyż można sobie pomyśleć, by coś nie mogło nie być? Wszak wszystko, co istnieje, jest dane tylko empirycznie. Jest więc tylko o tyle możliwe, o ile wynika z istniejącej podstawy. „Być koniecznym" a „wynikać z danej podstawy" są zatem zawsze pojęciami zamiennymi. Następnie występuje Schopenhauer przeciw nadużywaniu abstrakcyjnych pojęć w ogóle, np. takich jak: „istoty bezwzględnie konieczne", „niematerialna substancja, „podstawa jako taka", „przyczyny w ogóle" itp., gdyż dopiero wyobrażenie sprawdza wszystkie takie pojęcia. W dalszym ciągu rozróżnia cztery rodzaje konieczności (zob. Struve: *Wstęp krytyczny do filozofii*, s. 417 i 418), stosownie do czterech form zasady wystarczającej podstawy. Mianowicie: 1) logiczną, zgodną z zasadą racji (podstawy poznania), 2) fizyczną, zgodną z prawem przyczynowości, 3) matematyczną, zgodną; porównaj: *Świat jako wola i przedstawienie*, rozdz. 4. (II, 53). kich swoich postaciach jedyną wszelkiej ko; z zasadą podstawy bytu, i 4) moralną (zgodną z prawem motywacji), dzięki której tak człowiek, jak zwierzę musi wykonać czynność zgodną z jego charakterem wrodzonym i niezmiennym, gdy zaistniała pobudka (motyw). Lecz tutaj jest już rzeczą o wiele trudniejszą przewidzenie wyniku, gdyż trudno nieraz zbadać i po-

to, co *przypadkowe*; w czym zgoła nie ma sprzeczności. Mianowicie: wszystko, co jest przypadkowe, jest tylko *względnie* przypadkowe. Bo w świecie realnym — a w nim tylko można się spotkać z przypadkowością — jest każde zdarzenie konieczne w odniesieniu do swojej przyczyny: natomiast jest *przypadkowe* w odniesieniu do wszystkiego innego, z czym się ewentualnie spotyka w czasie i przestrzeni. Ponieważ jednak brak konieczności jest cechą tego, co wolne, więc musiałoby ono być niezawisłe od żadnej zgoła przyczyny. Musielibyśmy zatem określić je jako to, co *absolutnie przypadkowe*: a pojęcie to jest bardzo problematyczne i wcale nie ręczę za to, czy się da pomyśleć. Jednak dziwnym trafem schodzi się ono z pojęciem *wolności*. Jednakowoż w każdym razie to, co *wolne*, pozostaje jako to, co pod żadnym względem nie jest konieczne, a znaczy to: niezależne od żadnej podstawy. Pojęcie to zastosowane więc do woli człowieka stwierdzałoby, że przyczyny lub wystarczające podstawy w ogóle nie stanowią o indywidualnej woli w jej objawach (aktach woli). Poza tym bowiem akty woli nie byłyby wolne, lecz konieczne, ponieważ następstwo z jakiejś danej podstawy (jakiegokolwiek rodzaju by ona była) jest we wszystkich razach *konieczne*. Na tym polega definicja *Kanta*, według której wolność jest zdolnością poczęcia *z siebie* szeregu zmian. Gdyż to: „z siebie", sprowadzone do swojego prawdziwego znaczenia, powiada: „bez poprzedzającej przyczyny", to zaś jest jednoznaczne z: „bez konieczności". Tak więc owa definicja nadaje wprawdzie pojęciu wolności pozór, jakoby było pozytywne, lecz przy bliższym rozpatrzeniu występuje przecież znowu jego ujemny charakter. Wolna wola byłaby więc taka, której nie powodują żadne podstawy, której więc w ogóle nic nie powoduje — bo wszystko to, co powoduje coś innego musi być podstawą, a w odniesieniu do realnych rzeczy podstawą rzeczową, tj. przyczyną. Poszczególne objawy takiej woli (akty woli) wypływałyby po prostu z niej samej, zupełnie pierwotnie, niespowodowane koniecznie ani poprzedzającymi je warunkami, ani więc czymkolwiek bądź, zgodnie z jakąś regułą. Całe nasze jasne myślenie opuszcza nas przy tym pojęciu dlatego, że zasada podstawy jest we wszystkich swoich znaczeniach istotną formą naszej całej zdolności poznawczej — a tutaj mamy się jej wyrzec. Tymczasem nie brakuje *terminus technicus*[180] na oznaczenie także i tego pojęcia; brzmi on: *liberum arbitrium indifferentiae*[181]. Pojęcie to jest zresztą jedynym wyraźnie określonym, pewnym i niedwuznacznym pojęciem tego, co nazywamy wolnością woli; dlatego nie można go porzucić, nie popadając równocześnie w chwiejne i mgliste tłumaczenia, poza którymi kryje się niezdecydowana połowiczność: tak, jak gdy się mówi o podstawach, które nie powodują z koniecznością swoich następstw. Każde następstwo wynikające z podstawy jest konieczne, a każda konieczność jest następstwem wynikającym z podstawy. A to, że ludzka jednostka obdarzona takim *liberum arbitrium indifferentiae* jest w równym stopniu zdolna do dwóch krańcowo przeciwnych sobie uczynków — gdy są dane zewnętrzne warunki, zupełnie indywidualnie i całkowicie określone — to jest najpierwszym następstwem, jakie wynika z przyjęcia tego *liberum arbitrium*: charakteryzuje ono samo to pojęcie, należy je więc przyjąć jako jego cechę.

2) Co to jest samowiedza?

46) Odpowiedź: świadomość *własnego Ja*, w przeciwstawieniu do świadomości *innych rzeczy*. Ta ostatnia jest zdolnością poznawczą i zawiera — co prawda — jeszcze zanim się w niej te *inne rzeczy* zjawiły, już pewne formy dla sposobu i rodzaju tego zjawiania się. Te formy są więc warunkami możliwości przedmiotowego istnienia tych rzeczy, tzn. ich istnienia jako przedmiotów dla nas: są to, jak wiadomo, czas, przestrzeń i przyczynowość. Te formy poznania tkwią więc wprawdzie w nas samych, ale przecież tylko w tym celu, byśmy sobie mogli uświadamiać inne rzeczy jako takie, i tylko w ogólnym do nich odniesieniu: nie powinniśmy przeto sądzić, że formy te, dlatego że tkwią w nas samych, należą do *samowiedzy*, ale raczej, że umożliwiają *świadomość innych rzeczy*, tzn. przedmiotowe poznanie.

---

znać indywidualny i empiryczny charakter człowieka i złączony z nim zakres poznania; przyp. tłum.]. [przypis autorski]

[180] *terminus technicus* — wyraz techniczny (*Kunstausdruck*), specjalnie stworzony lub dobrany dla oznaczenia czegoś właściwego jakiemuś zawodowi lub jakiejś nauce; wyraz zawodowy lub naukowy, terminologiczny. [przypis tłumacza]

[181] *liberum arbitrium indifferentiae* — bezwzględna wolność wyboru lub postanowienia w akcie woli. [przypis tłumacza]

47) Nie dam się też zmylić dwuznacznością użytego w zadaniu słowa: *conscientia* i nie obejmę pojęciem samowiedzy moralnych wzruszeń w człowieku, znanych pod nazwą sumienia, a także praktycznego rozumu, wraz z jego kategorycznymi imperatywami zawartymi w twierdzeniach *Kanta*[182]: a to po części dlatego, że odzywają się one dopiero wskutek doświadczenia i refleksji, a więc wskutek świadomości innych rzeczy, po części zaś dlatego, że nie odgraniczono jeszcze dosyć wyraźnie i nieodparcie tego, co z nich pierwotne i własne w ludzkiej naturze, od tego, co dodaje wykształcenie moralne i religijne. Tym bardziej, że Królewska Akademia nie miała zapewne nawet zamiaru żądać, żeby pytanie przeszło na pole zagadnień moralnych, dzięki wcieleniu sumienia do samowiedzy, żeby więc moralny dowód *Kanta*, albo raczej postulat wolności, powtórzono na podstawie moralnego prawa, świadomego *a priori* za pomocą wniosku: „możesz, boś powinien".

48) Z tego, co powiedziałem, wynika jasno, że największa część całej naszej świadomości w ogóle, nie jest *samowiedzą*, lecz *świadomością innych rzeczy*, czyli zdolnością poznawczą, która jest skierowana wszystkimi swoimi siłami na zewnątrz i która jest widownią (a z głębszego punktu badania nawet warunkiem) realnego zewnętrznego świata. Z niego chwyta ona najpierw wyobrażenia, a następnie — przerabia i przeżuwa[183] niejako na pojęcia to, co w ten sposób uzbierała. Nieskończenie liczne kombinacje tych pojęć, przeprowadzone za pomocą słów, tworzą *myślenie*. *Samowiedzą* byłoby więc przede wszystkim to, co pozostaje, gdy od całej naszej świadomości odciągniemy tę największą jej część. Już z tego widać, że jej bogactwo nie może być wielkie: jeżeliby więc rzeczywiście miała zawierać dane, których szukamy w celu udowodnienia wolności woli, to możemy mieć nadzieję, że nie ujdą naszej uwadze. Twierdzono także, że samowiedza posiada pewien organ, tzw. *zmysł wewnętrzny*[184]. Należy go jednak brać w znaczeniu raczej obrazowym niż dosłownym: gdyż samowiedza jest bezpośrednia. Bez względu na to, jak się ta rzecz przedstawia, brzmi nasze następne pytanie tak: cóż zatem zawiera samowiedza? Czyli: jak uświadamia sobie człowiek bezpośrednio swoje własne Ja? Odpowiedź:

---

[182]*praktycznego rozumu, wraz z jego kategorycznymi imperatywami zawartymi w twierdzeniach Kanta* — zob. *Wstęp*, rozdz. 3. [przypis tłumacza]

[183]*przeżuwa* — w oryginale jest *ruminirend*. [przypis tłumacza]

[184]*tzw. „zmysł wewnętrzny"* — znajdujemy go już u Cycerona [Cyceron, Markus Tullius (106–43 przed Chr.), jako filozof eklektyk, ani samodzielny, ani stanowczy w swoich poglądach filozoficznych, ma jednak historycznie zasługę jako jasny interpretator filozofii greckiej wobec współziomków niewładających językiem greckim. Stosunkowo najmniej chwiejny jest Cyceron w etyce, gdzie twierdzi, że prawdy etyczne są nam przyrodzone i tkwią bezpośrednio w naszej świadomości. Wierzy w istnienie Boga, nieśmiertelność duszy i wolność woli. Dusza jest tym, co spostrzega za pomocą zmysłów. Posiada ona także zmysł wewnętrzny (*tactus interior*) w samowiedzy: „*Sentit igitur animus se moveri: quod cum sentit, illud una sentit, se vi sua, non aliena moveri*" (Tusc. Disp. Ks. 23, § 55; przyp. tłum.] jako *tactus interior*: „Acad. quaest.", IV, 7. Wyraźniej u Augustyna [Augustinus, Aurelius (354–430): biskup, jeden z filozofów średniowiecza, który w owym czasie, gdy chrześcijańskiemu kościołowi przypadło w udziale zadanie intelektualnego kształcenia narodów europejskich, zogniskował w sobie nauki tego kościoła, urabiając z nich system naukowy. W ten sposób jego filozofia staje się filozofią kościoła chrześcijańskiego. Ówczesnym warunkom należy przypisać fakt, że dopiero na daleką czasową odległość zaczął się rozwijać ten zarodek filozofii przyszłości, że niespostrzeżona przez współczesnych przeszła filozofia, która zebrawszy i ostatecznie wykończywszy całą patrystyczną i hellenistyczną filozofię, zrobiła następnie krok naprzód. Dzieła Augustyna: *Confessiones*(autobiografia), *Contra Academicos*, *De beata vita*, *De ordine*, *De quantitate animae*, *De libero arbitrio*, *De civitate Dei, libri XXII* i in. Wobec zagadnienia wolności woli zajmuje stanowisko poniekąd deterministyczne, wbrew poglądom filozofii scholastycznej, która bez wolności woli obejść się nie mogła, gdyż tylko ta tłumaczyła upadek człowieka i utratę pierwotnego stanu niewinności. Augustyn opiera się na opatrzności boskiej. Ta opatrzność jednak, jako predestynacja, nie dopuszcza do wolnych postanowień (aktów woli), które by się mogły sprzeciwiać ustanowionemu z góry porządkowi rzeczy. Wola jest istotą wszystkiego: *omnes nihil aliud quam voluntates sunt*. Ale u Augustyna wolność tej woli nie jest zależna od funkcji rozsądku i obywa się bez powodujących racji świadomości; przyp. tłum.] *De libero arbitrio*, II., 3 sqq. Następnie u Kartezjusza [Kartezjusz, Renatus (Rene Descartes), tak zwany ojciec nowszej filozofii, ur. w r. 1596. zm. w r. 1650 w Sztokholmie. Zajmował się, prócz filozofią, także matematyką, fizyką i anatomią. Dzieła główne: *Discours de la Methode*, *Meditationes de prima philosophia*, *Principia philosophiae*, *Traité des passions de l'ame*. Na tytuł ojca filozofii zasłużył sobie Kartezjusz przez to, że żąda zupełnego nieopierania się na jakichkolwiek założeniach lub autorytetach. Nasamprzód powinniśmy o wszystkim wątpić. To „powątpiewanie metodyczne" ma nam wskazać, gdzie jest pewność. Pewność tę znajduje Kartezjusz w nas samych, którzy właśnie wątpimy i myślimy. My rzeczywiście jesteśmy. Stąd owo sławne *cogito ergo sum*. I w tym, że postawił zasadę samowiedzy w tej formie, tkwi druga zasługa Kartezjusza. Trzecią w końcu jest to, że przeciwstawił to *cogito* temu *sum*, tzn. myślenie bytowi, stwarzając tak zagadnienie, nad którym miała pracować cała filozofia po nim. (Rozwiązał je np. na swój sposób Hegel, wyprowadzając w swojej filozofii tożsamość bytu i myślenia); przyp. tłum.]: *Principia philosophiae*, IV, 190; całkowicie rozwinął go Locke. [przypis autorski]

koniecznie jako takie, które *chce*. Śledząc własną samowiedzę każdy wnet spostrzeże, że jej przedmiotem jest zawsze własne chcenie. Naturalnie nie należy rozumieć przez to li tylko postanowionych aktów woli, które się natychmiast zamieniają w czyn, ani też rzeczywistych postanowień i wynikających z nich uczynków. Przeciwnie: kto, nawet wśród różnorodnych odmian stopnia i rodzaju, umie uchwycić to, co istotne, ten nie zawaha się i zaliczy do objawów woli także wszelkie pożądanie, dążenie, życzenie, pragnienie, tęsknienie, kochanie, spodziewanie się, radowanie, weselenie itp., nie mniej także niechcenie lub wzdraganie się, wszelki wstręt, unikanie, strach, gniew, nienawiść, smutek, cierpienie, ból — jednym słowem wszystkie afekty i namiętności. Te afekty i namiętności są jednak tylko mniej lub więcej słabymi lub silnymi, raz gwałtownymi i rozszalałymi, to znowu spokojnymi poruszeniami własnej woli, bądź to skrępowanej bądź to rozkiełzanej, zaspokojonej lub niezaspokojonej; i wszystkie one w różnorodnych kierunkach zwracają się ku osiągnięciu lub nieosiągnięciu przedmiotu pożądania, ku ścierpieniu lub przezwyciężeniu przedmiotu odrazy: są więc wyraźnymi wzruszeniami tej samej woli, która działa w postanowieniach i uczynkach[185]. Tu właśnie przynależy nawet i to, co nazywamy uczuciami przyjemności lub przykrości: uczucia te posiadają wprawdzie wielką różnorodność stopni i rodzajów, ale można je każdym razem sprowadzić do wzruszeń pożądających lub nienawidzących, a więc do samej woli, która sobie uświadamia siebie jako zaspokojoną lub niezaspokojoną, skrępowaną lub rozkiełzaną. A odnosi się to nawet do wrażeń cielesnych, przyjemnych lub przykrych, wraz z niezliczonymi ich przejściami: bo istota wszystkich tych wzruszeń tkwi w tym, że dochodzą do samowiedzy bezpośrednio jako coś zgodnego z wolą lub jej przeciwnego. Biorąc rzecz ściśle, posiadamy nawet bezpośrednią świadomość własnego ciała tylko jako świadomość organu woli działającego na zewnątrz oraz siedliska wrażliwości na wrażenia przyjemne lub bolesne, które jednak same, jak właśnie powiedziałem, odnoszą się do całkiem bezpośrednich wzruszeń woli, zgodnych z nią lub jej przeciwnych. Zresztą, czy wliczymy tu te uczucia przyjemności lub przykrości, czy nie — to w każdym razie widzimy, że wszystkie te drgnienia woli, to zmienne chcenie i niechcenie, tworzy w swoich ciągłych przypływach i odpływach jedyny przedmiot samowiedzy lub, jeżeli chcemy, zmysłu wewnętrznego, że stoi we wszechstronnym i powszechnie uznanym stosunku do tego, co spostrzegamy i poznajemy w świecie zewnętrznym, co jednak, jak powiedziałem, już nie leży w obrębie *samowiedzy*. Z chwilą, gdy się stykamy ze światem zewnętrznym, stajemy zatem na granicy samowiedzy tam, gdzie ona natrafia na obszar *świadomości innych rzeczy*. A przedmioty, które spostrzegamy w świecie zewnętrznym, są treścią i źródłem wszystkich owych poruszeń i aktów woli. Nie należy tłumaczyć tego jako *petitio principii*[186]: wszak nikt nie może zaprzeczyć, że przedmiotami naszego chcenia są zawsze rzeczy zewnętrzne: ku nim to ono się zwraca, koło nich się kręci i one to, jako pobudki, co najmniej powodują chcenie. Gdyż w przeciwnym razie pozostałaby nam taka wola, która jest zupełnie odcięta od świata zewnętrznego i zamknięta w ciemnym wnętrzu samowiedzy. Dla nas jest obecnie jeszcze tylko problematyczną konieczność, z jaką owe rzeczy, tkwiące w świecie zewnętrznym, powodują akty woli.

49) Widzimy więc, że samowiedza zajęta jest *wolą* bardzo silnie, właściwie nawet wyłącznie. Przedmiotem naszej uwagi jest jednak to, czy ona znajduje w tym jedynym swoim materiale dane, z których by wynikała *wolność* właśnie owej woli, w znaczeniu tego słowa wyłożonym powyżej, a zarazem jedynie wyraźnym i określonym. Ku temu celowi chcemy więc teraz dążyć prostą drogą, gdyż dotychczas zbliżyliśmy się już do niego bardzo widocznie, mimo to, żeśmy go tylko okrążali.

---

[185]*woli, która działa w postanowieniach i uczynkach* — jest rzeczą bardzo uwagi godną, że już ojciec kościoła Augustyn uznał to w zupełności, podczas gdy tylu nowszych filozofów nie widzi tego, mimo swojej rzekomej „zdolności czucia". Mianowicie w *De civitate Dei*, ks. XIV, 6, mówi on o *affectionibus animi*, które w poprzedniej księdze sprowadził był do czterech kategorii: *cupiditas*, *timor*, *laetitia*, *tristitia* i powiada: „*voluntas est quippe in omnibus, imo omnes nihil aliud, quam voluntates sunt: nam quid est cupiditas et laetitia, nisi voluntas ni eorum consensionem, quae volumus? et quid est metus atque tristitia, nisi voluntas in dissensionem ab his, quae nolumus*?" [*affectiones animi*: wzruszenia ducha (umysłu); „Zaprawdę wola jest we wszystkich, niczym też innym nie są wszyscy ludzie niż wolą: bo czymże jest pożądanie i wesołość, jak nie wolą w zgodzie z tym, czego chcemy? I czym bojaźń i smutek, jak nie wolą w walce z tym, czego nie chcemy?"; przyp. tłum.]. [przypis autorski]

[186]*petitio principii* — nazywa się tak błąd logiczny, który popełniamy, gdy przyjmujemy już w założeniu twierdzenie, które dopiero mamy udowodnić. [przypis tłumacza]

## II. WOLA WOBEC SAMOWIEDZY

50) Jeżeli człowiek *chce*, to zawsze chce czegoś: akt jego woli zwraca się każdym razem ku jakiemuś przedmiotowi i daje się pomyśleć tylko w odniesieniu do tego przedmiotu. Cóż to więc znaczy „chcieć czegoś"? Znaczy to, że akt woli, który sam jest nasamprzód tylko przedmiotem samowiedzy, powstaje pod wpływem czegoś, co należy do świadomości *innych rzeczy*, co więc jest przedmiotem zdolności poznawczej. W tym odniesieniu nazywa się ten przedmiot *pobudką* i staje się zarazem treścią aktu woli, dzięki temu, że akt woli zwraca się ku niemu w zamiarze wywołania w nim zmiany, czyli, że nań oddziaływa: *oddziaływanie* to jest całą istotą aktu woli. Już z tego wynika całkiem jasno, że bez tej pobudki nie mógłby nastąpić, bo brakowałoby mu nie tylko bodźca, lecz także i treści. Ale nawet gdy ten przedmiot istnieje dla zdolności poznawczej, jest jeszcze rzeczą wątpliwą, czy akt woli wówczas musi nastąpić, czy też raczej może nie nastąpić i albo wcale nie powstać, albo też powstać całkiem inny, może nawet przeciwny: a więc, czy także owo oddziaływanie może albo nie nastąpić albo, w warunkach zresztą zupełnie równych, wyniknąć inne, nawet przeciwne. Znaczy to w krótkości: „Czy pobudka wywołuje akt woli z koniecznością? Czy też przysługuje woli i nadal zupełna wolność chcenia lub niechcenia, nawet wtedy, gdy pobudka doszła do świadomości?". W ten sposób więc ujęliśmy tutaj wolność jako samo tylko zaprzeczenie konieczności, w owym znaczeniu abstrakcyjnym, któreśmy powyżej wyjaśnili, udowodniwszy, że jedynie ono da się tu zastosować. Tym samym ustaliliśmy nasze zagadnienie. Zaś danych, które są niezbędne do jego rozwiązania, musimy szukać w bezpośredniej *samowiedzy* i w tym celu dokładnie zbadamy to, co ona orzeka, nie rozetniemy zaś węzła za pomocą sumarycznego rozstrzygnięcia, jak to uczynił *Kartezjusz*, który się po prostu zadowolił twierdzeniem: „*Libertatis autem et indifferentiae, quae in nobis est, nos ita conscios esse, ut nihil sit, quod evidentius et perfectius comprehendamus*[187]" (*Principia philosophiae*, I, § 41). Już *Leibnitz*[188] wytknął (*Théodicée*, I. § 50 i III. § 292) niewłaściwość tego twierdzenia, a pod tym względem był on przecież sam chwiejny jak cienka trzcina, którą wicher miota, i drogą twierdzeń najbardziej ze sobą sprzecznych doszedł wreszcie do wyniku, że pobudki wprawdzie skłaniają wolę, lecz jej nie zmuszają. Bo powiada: „*Omnes actiones sunt determinatae, et numquam indifferentes, quia semper datur ratio inclinans quidem, non tamen necessitans, ut sic potius, quam aliter fiat*[189]". (Leibnitz, *De libertate* [w:] *Opera*, ed. Erdmann, s. 669). A to daje mi powód do zauważenia, że taka pośrednia droga między dwoma powyższymi możliwościami nie da się utrzymać i że dzięki jakiejś ulubionej połowiczności nie można twierdzić, jakoby pobudki tylko poniekąd powodowały wolę, jakoby ona tylko do pewnego stopnia poddawała się ich wpływowi, a potem już mogła się wyłamać spod niego. Bo jeżeliśmy już raz przyznali przyczynowość jakiejś danej sile, a więc zgodzili się na to, że działa, to w razie możliwego oporu, potrzeba tylko zwiększyć tę siłę w stosunku do oporu, a ona już doprowadzi swoje działanie do skutku. Kto się nie daje przekupić dziesięcioma dukatami, ale się waha, da się przekupić stoma itd.

51) Z naszym zagadnieniem zwracamy się więc do bezpośredniej *samowiedzy* w znaczeniu, któreśmy powyżej ustalili. W jakiż więc sposób objaśnia nam ta samowiedza owo abstrakcyjne pytanie, postawione w celu zbadania, czy pojęcie *konieczności* da się, czy też

[187] *Libertatis (…) comprehendamus*: „Lecz tego, żeśmy wolni i niczym nie powodowani jesteśmy do tego stopnia świadomi, iż nie ma nic, co byśmy mogli pojąć wyraźniej i doskonalej". [przypis tłumacza]

[188] *Leibnitz, Gotfryd Wilhelm* (1646–1716) — filozof epoki oświecenia, bardzo wszechstronny, znany najbardziej ze swojego poglądu monadologicznego. Monada Leibnitza jest substancją niezłożoną i niematerialną, która posiada zdolność przedstawień (*representations*) i dążeń, a z której się wszystko składa. Monadą pierwotną jest sam Bóg. Dzieła: *La monadologie*, *Essai de Théodicée sur la bonté…*, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, i in. Leibnitz jest deterministą i uważa, jak Spinoza, za rzecz niemożliwą wolność w znaczeniu postanowienia niespowodowanego żadnymi pobudkami. Monada w swoim rozwoju stanów ciemnych i powikłanych pozostaje pod władzą musu i konieczności (nécessité), lecz w okresie rozwoju stanów jasnych i wyraźnych pozostaje pod władzą woli moralnej i ten stan powodowania się przez siebie samą nazywa Leibnitz wolnością. Według niego „być wolnym znaczy słuchać rozumu". Odróżnia więc, jak to już Schopenhauer powyżej podał, przymus mechaniczny, działający z koniecznością: konieczność metafizyczną od moralnej, gdzie pobudki nie zmuszają, lecz tylko skłaniają (*inclinent sans nécessiter*), którym więc można się wprawdzie sprzeciwić, lecz byłoby to rzeczą niewłaściwą (*inconveniens*). [przypis tłumacza]

[189] *Omnes actiones (…) fiat* — wszystkie czynności są spowodowane, a nigdy obojętne na działanie pobudek, ponieważ zawsze jest dana pobudka, która wprawdzie skłania, ale nie zmusza, by się raczej stało tak niż inaczej. [przypis tłumacza]

nie da się, zastosować do powstania aktu woli, gdy pobudka jak dana, tzn. w intelekcie przedstawiona — czyli: czy jest, czy też nie jest możliwą rzeczą, by akt woli w takim wypadku nie nastąpił? Spotkałoby nas wielkie rozczarowanie, gdybyśmy się spodziewali, że ta samowiedza da nam wyczerpujące i wchodzące głęboko w kwestię wyjaśnienie przyczynowości w ogóle, w szczególności zaś motywacji i towarzyszącej im może konieczności. Bo jest ona — (a wszyscy ludzie posiadają tylko taką) — rzeczą zbyt prostą i ograniczoną, by mogła zabierać głos w takich sprawach. Pojęcia te czerpiemy raczej z czystego rozumu skierowanego na zewnątrz i można je rozważać dopiero przed forum reflektującego rozumu. Natomiast owa samowiedza, naturalna, prosta, ba, nawet naiwna, nie może nawet zrozumieć tego pytania, nie mówiąc już, nań odpowiedzieć. Niech każdy we własnym wnętrzu dobrze posłucha, co ona orzeka o aktach woli, a gdy uwolni jej orzeczenie od wszystkiego, co w nim obce i nieistotne, i wyłuska z niego tylko najistotniejszą treść, przekona się, że brzmi ono mniej więcej tak: „Ja mogę chcieć, a gdy będę chciał wykonać jakąś czynność, to ruchome członki mojego ciała wykonają ją natychmiast, gdy tylko zechcę, całkiem nieochybnie". Znaczy to w krótkości: „*Mogę robić, co chcę*". I nic ponad to nie powie orzeczenie bezpośredniej samowiedzy, choćbyśmy je roztrząsali ze wszystkich stron, stawiając pytanie w jak najrozmaitszej formie. Orzeczenie jej odnosi się więc zawsze do *możności czynienia zgodnie z wolą*: i oto mamy właśnie owo pojęcie wolności empiryczne, pierwotne i popularne, któreśmy ustalili zaraz na początku. Zgodnie z nim znaczy „wolny": „zgodny z wolą". Tę wolność samowiedza bezwarunkowo orzeknie, ale nie o nią pytaliśmy się. Samowiedza orzeka wolność *czynienia* — przyjąwszy jednak *chcenie* — a my pytaliśmy się właśnie o wolność *chcenia*. Badania nasze szukają mianowicie stosunku chcenia samego do pobudki: a o tym nic nie mówi owo orzeczenie: „mogę robić, co chcę". Zależność naszego czynienia, tzn. naszych czynności cielesnych, od naszej woli, zależność, którą samowiedza w samej rzeczy orzeka, jest czymś zupełnie innym niż niezależność naszych aktów woli od warunków zewnętrznych, niezależność, która by wprawdzie stanowiła wolność woli, o której jednak samowiedza nic nie może powiedzieć: bo wychodzi ona poza zakres samowiedzy, dzięki temu, że dotyczy przyczynowego stosunku między światem zewnętrznym (danym nam jako świadomość innych rzeczy) a naszymi postanowieniami; samowiedza zaś nie jest zdolna do wydawania sądu o stosunku między tym, co leży całkowicie poza jej obrębem, a tym, co się znajduje wewnątrz jej sfery. Gdyż żadna siła poznawcza nie może ustalić stosunku, gdy jeden jego człon nie może jej być dany w żaden sposób. *Przedmioty* chcenia, które właśnie powodują akt woli, leżą jednak oczywiście poza granicami *samowiedzy*, w świadomości *innych rzeczy*, a sam akt woli jedynie w samowiedzy — a teraz szukamy przyczynowego stosunku, w jakim pozostają owe przedmioty do aktu woli. Do samowiedzy należy jedynie akt woli oraz jego bezwzględna władza nad członkami ciała i tę władzę właściwie mamy na myśli, mówiąc „co chcę". Również dopiero użycie tej władzy, tj. *czyn* nadaje temu aktowi znamię aktu woli, nawet wobec samowiedzy. Bo dopóki się on znajduje jeszcze w okresie powstawania, dopóty nazywamy go *życzeniem*, gdy już powstał, *postanowieniem*, ale to, że nim jest, udowadnia samowiedzy samej dopiero *czyn*, gdyż tworzy on granicę, przed którą akt woli jest jeszcze zmienny. I oto stajemy tutaj zaraz przy głównym źródle owego złudzenia, niedającego się w istocie zaprzeczyć, dzięki któremu człowiek nieuprzedzony (tj. filozoficznie niewykształcony), sądzi, że w jakimś danym wypadku mogą w nim powstać przeciwne sobie akty woli, przy czym ufa swojej samowiedzy, mniemając, że ona tak orzekła. Bierze on mianowicie życzenie za chcenie. *Życzyć sobie* może rzeczy sobie przeciwnych[190], ale *chcieć* tylko jednej z nich: a której? to objawia przede wszystkim — nawet samowiedzy

[190] *życzyć sobie może rzeczy przeciwnych* — patrz: *Parerga*, t. II, § 327 pierwszego wydania [Chcąc uzupełnić myśl autora, zgodnie z jego zamiarem, podaję dokładne streszczenie tego rozdziału (*Parerga*, t. II, *Psychologische Bemerkungen*, § 33.). Schopenhauer omawia tam wypadki z życia codziennego, w których się nam zdaje, że czegoś chcemy, a zarazem nie chcemy, w których nas coś cieszy, a jednocześnie zasmuca: np. gdy oczekujemy ważnego listu, który nie nadchodzi, lub rozstrzygającej próby, która mamy przejść, a którą odroczono. To opóźnienie cieszy nas i równocześnie zasmuca, gdyż jest przeciwne naszym zamiarom, lecz zarazem sprawia nam chwilową ulgę. W tych wypadkach działają właściwie dwie różne pobudki, jedna silniejsza, lecz dalsza: życzenie, by próba się odbyła i byśmy już mieli rozstrzygnięcie, i druga słabsza, lecz bliższa: życzenie, byśmy mieli jeszcze na teraz spokój; a dalsza niepewność przynosi nam zarazem nadzieję i ma dla nas pierwszeństwo przed możliwym niekorzystnym wynikiem próby. Dzieje się tu to samo, co w fizyce, gdy przedmiot mniejszy, lecz bliższy, zasłania większy, ale dalszy; przyp. tłum.]. [przypis autorski]

— *czyn*. Ponieważ jednak samowiedza dowiaduje się o wyniku tak całkiem *a posteriori*, zaś *a priori* go nie zna, więc właśnie dlatego nic nie może orzekać o stałej konieczności, na mocy której z przeciwnych sobie życzeń tylko to staje się aktem woli i czynem, a żadne inne. Widzi ona, jak przeciwne sobie życzenia, wraz ze swoimi pobudkami, wobec niej powstają i znikają, zmieniając się i powtarzając: o każdym z nich orzeka, że stanie się czynem, jeżeli się stanie aktem woli. Gdyż ta czysto *podmiotowa* możliwość — właśnie wymieniona — istnieje wprawdzie w odniesieniu do każdego z nich i jest właśnie owym: „mogę czynić, co chcę". Ale ta *podmiotowa* możliwość jest całkiem hipotetyczna: orzeka ona tylko: „jeżeli tego chcę, mogę to *uczynić*". Ale nie w tym tkwi określenie, którego chcenie dla siebie wymaga: bo w samowiedzy mieści się tylko chcenie, ale nie podstawy powodujące do chcenia; te ostatnie tkwią w świadomości innych rzeczy, tzn. w zdolności poznawczej. Rozstrzyga tu natomiast możliwość *przedmiotowa*: ale leży ona poza obrębem samowiedzy, w świecie przedmiotów, do których należy pobudka i człowiek jako przedmiot: jest ona zatem obcą samowiedzy, a należy do świadomości innych rzeczy. Owa *podmiotowa* możliwość ma ten sam charakter, co możliwość wskrzesania[191] iskier, zawarta w kamieniu, lecz uwarunkowana stalą, która posiada możliwość *przedmiotową*. W następnym rozdziale oświetlę jeszcze drugą stronę tej kwestii. Tam będziemy rozpatrywali wolę, nie jak tutaj z wewnątrz, ale z zewnątrz, zbadamy więc *przedmiotową* możliwość aktu woli: wówczas całą sprawę, oświetloną w ten sposób z dwóch różnych punktów, a więc zupełnie już wyraźną, będziemy mogli objaśnić także na przykładach.

52) A więc to uczucie: „mogę czynić, co chcę", które tkwi w samowiedzy, towarzyszy nam wprawdzie ciągle, ale orzeka tylko to, że postanowienia lub postanowione akty naszej woli, chociaż wypływają z ciemnej głębi naszego wnętrza, wchodzą każdym razem natychmiast w świat wyobrażeniowy, bo do niego należy nasze ciało, tak jak wszystko inne. Ta świadomość tworzy most między światem wewnętrznym a zewnętrznym, bo gdyby nie ona, oba te światy dzieliłaby bezdenna przepaść, dzięki temu, że w zewnętrznym tkwiłyby wówczas, jako przedmioty, same wyobrażenia, niezależne od nas pod każdym względem — zaś w wewnętrznym same bezskuteczne i tylko odczuwane akty woli. Gdybyśmy się zapytali o to człowieka zupełnie nieuprzedzonego, to ową bezpośrednią świadomość, którą się tak często bierze za świadomość rzekomej wolności woli, wyraziłby on mniej więcej tak: „Mogę czynić, co chcę. Zechcę pójść w lewo, pójdę w lewo, zechcę w prawo, pójdę w prawo. To zależy wyłącznie od mojej woli: a więc jestem wolny". To orzeczenie jest bezsprzecznie zupełnie słuszne i prawdziwe: tylko że przyjmuje wolę już w założeniu; przyjmuje ono mianowicie, że wola już postanowiła; w ten sposób więc nie można się dowiedzieć zgoła nic o tym, czy sama jest wolna. Bo żadną miarą nie mówi ono o zależności lub niezależności *nastąpienia* samego aktu woli, lecz tylko o *następstwach* tego aktu, gdy już nastąpił, albo, by się wyrazić dokładniej, nie mówi nic o niechybnym zjawieniu się tego aktu, jako czynności cielesnej. Atoli jedynie tylko ta świadomość, na której się owo orzeczenie opiera, skłania człowieka nieuprzedzonego, tzn. filozoficznie niewykształconego (w innych zawodach jednak może on być mimo to wielkim uczonym) do tego, że bierze wolność woli za coś tak całkiem bezpośrednio pewnego, iż wypowiada ją jako niewątpliwą prawdę, a właściwie nie może wcale uwierzyć, żeby filozofowie na serio o niej wątpili, lecz w głębi serca sądzi, że cała gadanina o niej jest tylko szermierczym ćwiczeniem szkolnej dialektyki, kryjącej na dnie żart. Ale właśnie dlatego, że tak zawsze ma tę pewność pod ręką, pewność w każdym razie ważną, którą mu daje owa świadomość, a także dlatego, że człowiek jako stworzenie przede wszystkim i w istocie swojej praktyczne, nie teoretyczne, uświadamia sobie o wiele wyraźniej czynną stronę swoich aktów woli, tzn. stronę ich skuteczności, niż *bierną*, tzn. ich zależności — dlatego to jest tak trudno doprowadzić człowieka filozoficznie niewykształconego do tego, aby uchwycił właściwe znaczenie naszego zagadnienia i aby pojął, że teraz pytamy się nie o *następstwa*, ale o *podstawy* jego każdorazowego chcenia: jego *czynienie* zależy wprawdzie jedynie od jego *chcenia*, ale my chcemy się obecnie dowiedzieć, od czego też zależy *samo jego chcenie*, czy od niczego, czy też przecież od czegoś? Niezawodnie: może on *czynić* jedno, gdy chce, zarówno jak *czynić* drugie, gdy chce: lecz teraz niech się zastanowi nad tym, czy także może chcieć jednego tak samo, jak drugiego. Jeżeli więc w tym celu postawimy

[191] *wskrzesanie* — dziś popr.: wykrzesanie a. skrzesanie, a. krzesanie. [przypis edytorski]

teraz temu człowiekowi pytanie mniej więcej takie: „Czy rzeczywiście z dwóch przeciwnych sobie życzeń, które w tobie powstały, możesz być posłusznym zarówno jednemu, jak drugiemu? Np. gdy idzie o wybór między dwoma przedmiotami posiadania wykluczającymi się wzajemnie, czy w równej mierze możesz dać pierwszeństwo jednemu, jak drugiemu?". Wtedy on odpowie: „Może mi wybór przyjdzie z trudnością: ale to, czy *zechcę* wybrać jedno, czy drugie, będzie zależało w zupełności zawsze ode mnie, a od żadnej innej władzy: tu posiadam zupełną wolność, by wybrać to, co *chcę*, i w tym będę zawsze słuchał jedynie tylko mojej *woli*. Jeżeli teraz zapytamy: „Ale twoje chcenie samo — od czegóż zależy?", to człowiek odpowiada powołując się na samowiedzę: „od niczego innego, tylko ode mnie. Mogę chcieć, czego chcę: czego chcę, tego chcę". A słowa te mówi bez zamiaru popełnienia tautologii[192]. W głębi swojej świadomości nie opiera się też nawet na prawie tożsamości, a jedynie na mocy tego prawa byłoby to prawdą. Lecz przyparty tu do muru, rozpowiada o chceniu swojego chcenia, co tak brzmi, jakby mówił o „ja" swojego „ja". Zmuszony cofnąć się aż do rdzenia swojej samowiedzy, znajduje tam swoje „ja", którego nie może odróżnić od swojej woli[193], a nie pozostaje mu nic, na mocy czego mógłby osądzić jedno i drugie. Pytanie postawione samowiedzy brzmi: „Czy przy owym wyborze — ponieważ przyjęliśmy tu, że osoba wybierającego i przedmioty wyboru są dane — mogłoby *jego chcenie samo*, skierowane właśnie ku jednemu przedmiotowi, a ku żadnemu innemu — czy mogłoby także wypaść może jakoś inaczej, niż ostatecznie wypadło? A może jest ono — na mocy właśnie określonych danych — tak koniecznie ustalone, jak to, że w trójkącie największemu kątowi odpowiada najdłuższy bok?". Ale to pytanie jest tak obce naturalnej *samowiedzy*, że nie może go ona nawet zrozumieć, nie mówiąc już o tym, by mogła zawierać odpowiedź na nie — odpowiedź albo już gotową, albo chociażby tylko w formie nierozwiniętego zarodka — którą by tylko potrzebowała naiwnie za siebie wydać. Stosownie do tego, co powiedziałem, człowiek nieuprzedzony, ale filozoficznie niewykształcony, będzie się więc jeszcze zawsze starał uniknąć kłopotliwości, którą mu to pytanie musi sprawić, jeżeli je rzeczywiście zrozumiał: a schowa się przed nią za szańcem owej bezpośredniej pewności: „mogę czynić, co chcę" i „chcę tego, czego chcę" — jak powiedzieliśmy powyżej. I wciąż na nowo, po niezliczone razy, będzie powtarzał tę próbę, tak że trudno będzie zmusić go do zatrzymania się przy właściwym pytaniu, przed którym wciąż stara się umknąć. I nie można mu tego brać za złe: bo to pytanie daje rzeczywiście bardzo dużo do myślenia. Zagłębia ono badawczą rękę w najwewnętrzniejszą istotę człowieka: chce się dowiedzieć, czy i on także — jak wszystko inne na świecie — jest istotą ustaloną raz na zawsze dzięki samemu swojemu ustrojowi, która posiada — jak wszystko inne w przyrodzie — swoje własności określone i niezmienne, czy z tych własności wynikają z koniecznością jego oddziaływania na skutek bodźca powstającego zewnątrz, czy więc te własności posiadają swój charakter niezmienny pod tym względem i czy wskutek tego w tym, co by się w nich może dało zmodyfikować, są zupełnie zdane na łaskę i niełaskę bodźców rozstrzygających z zewnątrz; czy też jedynie człowiek jest wyjątkiem w całej przyrodzie. A jeżeli się mimo to nareszcie uda zatrzymać go przy tym pytaniu tak drażliwym i wytłumaczyć mu, że tu szukamy źródła samych jego aktów woli, możliwej reguły ich powstawania lub braku wszelkich takich reguł, to wyjdzie na jaw, że bezpośrednia samowiedza nie daje w tym kierunku żadnych wskazówek, bo człowiek nieuprzedzony sam ją tutaj porzuca, a bezradność swoją zdradza namysłami i wszelakimi próbami tłumaczenia. Podstaw do nich stara się zaczerpnąć bądź to z doświadczeń, jakie porobił na sobie i na innych, bądź to z ogólnych zasad rozumu. Ale niepewność i chwiejność jego wyjaśnień wykazują zarazem dostatecznie, że jego bezpośrednia samowiedza nie daje żadnej wyjaśniającej odpowiedzi na to pytanie pojęte trafnie, podczas gdy przedtem na pytanie pojęte błędnie miała natychmiast odpowiedź gotową. A ostatecznym powodem tego zjawiska jest to, że wola człowieka jest jego właściwym „ja", prawdziwym rdzeniem jego istoty: dlatego stanowi ona podstawę jego świadomości,

[192]*tautologia* (z gr.) — oznacza niepotrzebne określanie jednego i tego samego pojęcia za pomocą kilku słów. [przypis tłumacza]

[193]*nie może odróżnić od swojej woli* — dlatego, że ta wola jest właśnie tym jego „ja" najwewnątrzniejszym i istotnym, które pozostaje po odciągnięciu wszystkiego, co zjawiskowe, jako *ἓν καὶ πᾶν*, jako rzecz sama w sobie. Tu potrąca już Schopenhauer o swoją metafizykę, jak to czytelnik kilkakrotnie mógł zauważyć w ciągu czytania rozprawy; zob. szczególnie rozdz. V., a także *Wstęp*, rozdz. 2. [przypis tłumacza]

jest czymś, co mu jest po prostu dane, co po prostu istnieje i poza co człowiek nie może się wydostać. Bo on sam jest takim, jakim chce, a chce stosownie do tego, jakim jest. Gdy się go więc pytamy, czy też mógłby chcieć inaczej, niż chce, to tak samo, jakbyśmy się go pytali, czy też mógłby być kimś innym niż samym sobą: a tego on nie wie. Z tego samego powodu również i filozof, który się od owego nieuprzedzonego człowieka różni tylko wprawą, jeżeli chce sobie jasno przedstawić tę trudną sprawę, musi się zwrócić do swojego rozumu, który dostarcza wiadomości *a priori*, do rozsądku, który nad nimi rozmyśla, i do doświadczenia, które mu w tym celu przedstawia czyny jego własne i innych, by wyjaśnić i sprawdzić takie rozumowe poznanie. Gdyż jest to instancja ostateczna i jedynie powołana do rozstrzygania. Jej rozstrzygnięcie nie będzie wprawdzie tak łatwe, bezpośrednie i proste, jak rozstrzygnięcie samowiedzy, ale za to dorzeczne i wystarczające. Wszak głowa postawiła pytanie i ona też musi dać na nie odpowiedź.

53) Zresztą nie powinno nas to dziwić, że bezpośrednia samowiedza nie może się wykazać żadną odpowiedzią na owo pytanie zawikłane, spekulatywne, trudne i drażliwe: bo jest ona bardzo ograniczoną częścią całej naszej świadomości, ta ostatnia zaś, ciemna w swoim wnętrzu, zwraca wszystkie swoje przedmiotowe siły poznawcze całkowicie na zewnątrz. Wszystkie jej zupełnie niewątpliwe, tzn. *a priori* pewne wiadomości dotyczą przecież jedynie świata zewnętrznego. Tam więc może ona — według pewnych ogólnych praw, które tkwią w niej samej — rozstrzygać z pewnością siebie o tym, co tam zewnątrz jest możliwe, co niemożliwe, a co konieczne, i stwarza w ten sposób *a priori* czystą matematykę, czystą logikę, nawet czyste podstawowe przyrodoznawstwo. A zatem przez zastosowanie swoich form, świadomych *a priori*, do faktów danych w zmysłowym wrażeniu, zyskuje ona wyobrażeniowy, realny świat zewnętrzny, a dzięki temu i doświadczenie. A przez zastosowanie logiki i zdolności myślenia, która tworzy podstawę logiki, do owego świata zewnętrznego, zyskuje następnie pojęcia, świat myśli; a znowu dzięki temu umiejętności oraz wszelkie wyniki wiedzy itd. Tam *zewnątrz* więc roztacza się przed jej oczami wielka jasność i przejrzystość. Ale *wnętrze* jest ciemne jak teleskop dobrze ocieniony: żadna aprioryczna zasada nie rozświetla nocy jej własnego wnętrza; natomiast promienieją te świetlne ogniska tylko na zewnątrz. Przed tzw. zmysłem wewnętrznym nie przesuwa się — jak wykazałem powyżej — nic, prócz własnej woli. Do jej to poruszeń właściwie należy odnieść także wszystkie tak zwane wewnętrzne uczucia. Ale wszystko to, czego nam dostarcza owo wewnętrzne spostrzeżenie woli, zbiega się — jak wykazałem powyżej — na powrót w chceniu i niechceniu, nie wyjmując sławetnej pewności, że: „mogę to *czynić*, co *chcę*", która właściwie orzeka: „Spostrzegam natychmiast — (w sposób zupełnie dla mnie niepojęty) — jak się każdy akt mojej woli przedstawia jako czynność mojego ciała". A pewność ta, biorąc ściśle, jest dla poznającego podmiotu twierdzeniem opartym na doświadczeniu. I poza tym niczego więcej tu się doszukać nie można. Instancja, do której udaliśmy się po odpowiedź na postawione nam pytanie, okazała się zatem niepowołaną: ba, nawet wcale nie można się do niej zwracać z tym pytaniem w jego prawdziwym znaczeniu, ponieważ go ona nie rozumie.

54) Odpowiedź, którą samowiedza — na postawione jej zapytanie — wydała, streszczę teraz pokrótce jeszcze raz, wyrażając ją w formie krótszej i łatwiejszej. *Samowiedza* każdego człowieka orzeka całkiem wyraźnie, że może on czynić, co chce. Ponieważ jednak jest rzeczą możliwą pomyśleć sobie, że on *chce* czynności zupełnie sobie przeciwnych, więc wynika z tego bez wątpienia, że może on także wykonać czynności przeciwne sobie, *jeżeli chce*. Rozum niewykształcony następnie pojmuje to przewrotnie w tym znaczeniu, że może on, w danym wypadku, także *chcieć* rzeczy przeciwnych sobie i nazywa to *wolnością woli*. Tymczasem powyższe orzeczenie bynajmniej nie powiada tego, jakoby on, w danym wypadku, mógł także chcieć rzeczy przeciwnych sobie. Zawiera ono tylko to, że z dwóch czynności przeciwnych sobie może on wykonać jedną, jeżeli *chce jednej*, a tak samo drugą, jeżeli *chce drugiej*; ale czy w danym wypadku *może chcieć* zarówno jednej, jak i drugiej, to pozostaje nadal nierozstrzygnięte: jest przedmiotem głębszego badania niż to, które by tylko sama samowiedza mogła rozstrzygnąć. Najkrótsza, choć scholastyczna, formułka określiłaby ten wynik tak: „Orzeczenie samowiedzy dotyczy woli tylko »*a parte post*«, natomiast pytanie o wolności »*a parte ante*«". — A więc owo niedające się zaprzeczyć orzeczenie samowiedzy: „mogę czynić, co chcę", nie zawiera nic i nic zgoła nie rozstrzyga o wolności woli. Ta wolność polegałaby więc na tym, że nie zewnętrzne

warunki, w których się ten oto człowiek tutaj znajduje, powodowałyby z koniecznością każdorazowy akt woli nawet w poszczególnym indywidualnym wypadku, a więc przy danym indywidualnym charakterze — lecz że ten akt woli mógłby teraz wypaść tak, ale także i inaczej. Samowiedza jednak nie mówi o tym ani słowa: gdyż ta sprawa leży całkowicie poza jej zakresem, ponieważ polega na przyczynowym stosunku między światem zewnętrznym a człowiekiem. Jeżeli się zapytamy człowieka, który posiada zdrowy rozum, ale nie ma filozoficznego wykształcenia, na czym też polega ta wolność woli — wszak ją głosi z taką wiarą na mocy orzeczenia swojej samowiedzy — to odpowie: „Na tym, że mogę czynić, co chcę, jeżeli mnie tylko nic fizycznie nie krępuje". A więc mówi wciąż o stosunku swojego *czynienia* do swojego *chcenia*; a to — jak wykazałem w pierwszym rozdziale — jest jeszcze zawsze tylko wolnością *fizyczną*. Gdy się go następnie zapytamy, czy wówczas, w danym wypadku, może *chcieć* jakiejś rzeczy tak samo, jak rzeczy przeciwnej; to w pierwszym zapale powie wprawdzie „tak", ale z chwilą, gdy tylko zacznie pojmować znaczenie pytania, zacznie się także namyślać i mieszać, a w końcu popadnie w niepewność. Ratując się przed nią, najchętniej skryje się znowu za swoje twierdzenie: „mogę czynić, co chcę" i tu obwaruje się przeciw wszelkim dowodom i wywodom. Lecz poprawna odpowiedź na jego twierdzenie — a spodziewam się, że ją w następnym rozdziale uwolnię od wszelkich wątpliwości — brzmiałaby tak: „możesz *czynić co chcesz*: ale w każdej danej chwili twojego życia możesz *chcieć* tylko jednej, określonej rzeczy i zgoła żadnej innej niż ta jedna".

55) Rozbiór umieszczony w tym rozdziale zawiera właściwie już także i odpowiedź na pytanie Królewskiej Akademii, mianowicie odpowiedź przeczącą: odnosi się ona wprawdzie tylko do rzeczy głównej, ale w następnych rozdziałach uzupełnię jeszcze po trosze także i ten rozbiór faktycznego stanu rzeczy, jaki zachodzi w samowiedzy. Jednakowoż istnieje jeszcze jeden sposób sprawdzenia także i tej naszej przeczącej odpowiedzi — a to w *jednym* wypadku. Mianowicie: gdybyśmy się teraz zwrócili z naszym pytaniem do tej władzy, którą poprzednie wywody wskazały nam jako jedynie powołaną, tj. do czystego rozumu, do rozsądku, który jego dane rozważa, i do doświadczenia, które towarzyszy jednemu i drugiemu — i jeżeliby jej wyrok może rozstrzygnął, że *liberum arbitrium* w ogóle nie istnieje, że natomiast czynienie człowieka, jak wszystko inne w przyrodzie, następuje w każdym danym wypadku jako skutek wynikający z koniecznością — to jeszcze i to dawałoby nam pewność, że w bezpośredniej samowiedzy *nawet nie mogą tkwić* dane umożliwiające udowodnienie owego „liberum arbitrium", o które się pytano. W ten sposób rozstrzygnięcie nasze otrzymałoby, prócz uzasadnienia empirycznego, omawianego dotychczas, jeszcze i uzasadnienie rozumowe, za pomocą wniosku „*a non posse ad non esse*[194]", a więc drogą, którą jedynie można ustalać *negatywne* prawdy *a priori*. Stałoby się więc wówczas podwójnie pewne. Gdyż niepodobna przypuścić, że jest rzeczą możliwą, by istniała taka widoczna sprzeczność między bezpośrednimi orzeczeniami samowiedzy a wynikami otrzymanymi na podstawie zasad czystego rozumu oraz zastosowaniem tychże do doświadczenia: wszak nasza własna samowiedza nie może być do tego stopnia kłamliwa. Zarazem należy nadmienić, że nawet *Kant* nie twierdzi, jakoby jego rzekome usprzecznienie[195] dwóch zasad tego zagadnienia — nawet u niego samego — miało powstawać może dzięki temu, że teza i antyteza wychodzą każda z innego źródła poznania, jedna, przypuśćmy, z orzeczeń samowiedzy, druga z rozsądku i doświadczenia; gdyż obie, teza i antyteza, mędrkują na mocy rzekomo przedmiotowych podstaw. Przy tym jednak teza nie opiera się na niczym, jak tylko na bezwładnym rozsądku, tzn. na potrzebie za-

[194] *a non posse ad non esse* — co nie może być, nie jest. [przypis tłumacza]

[195] *usprzecznienie* — w oryginale jest *Antinomie*: antynomia (zob. *Słownik wyrazów filozoficznych*). Słowo to pochodzi z greckiego i oznacza sprzeczność dwóch prawd lub zasad, z których każda zdaje się prawdziwa. Zrozumiemy tą uwagę Schopenhauera, gdy sobie przypomnimy, że dowody Kanta, stwierdzające tezy jego czterech antynomii, uważał za sofizmaty, a tylko antytezom przyznawał, że polegają na formach naszej zdolności poznawczej, a więc na podstawach przedmiotowych. (Zob. s. 627 i 628 I-go tomu *Welt als Wille und Vorstellung: Kritik der Kantischen Philosophie*, wydanie Grisebacha, Reclam). W naszym wypadku idzie o trzecią antynomię Kantowską. [przypis tłumacza]

trzymania się przecież kiedyś w cofaniu[196], zaś antytezę popierają rzeczywiście wszelkie przedmiotowe podstawy.

56) Ale to badanie *pośrednie*, które zatem mamy obecnie przeprowadzić, a które nie wychodzi poza obręb zdolności poznawczej i roztaczającego się przed nią świata zewnętrznego, oświetli jednak zarazem jasno to badanie *bezpośrednie*, któreśmy dotychczas przeprowadzili, i przyczyni się w ten sposób do uzupełnienia tego ostatniego: wykaże naturalne złudzenie, w jakie dzięki błędnemu tłumaczeniu owego tak bardzo prostego orzeczenia samowiedzy, a popadamy zawsze, gdy ta samowiedza staje w sprzeczności ze świadomością innych rzeczy, która jest zdolnością poznawczą i ma swoje źródło w tym samym podmiocie, co i samowiedza. Ba, dopiero przy końcu tego pośredniego badania otworzą się nam trochę oczy na prawdziwą treść i prawdziwe znaczenie owego: „ja chcę" towarzyszącego wszystkim naszym czynnościom oraz na świadomość pierwotności i samowładności, dzięki którym te czynności są *naszymi* czynnościami. I to przede wszystkim uzupełni owo bezpośrednie badanie, któreśmy przeprowadzali dotychczas.

## III. WOLA WOBEC ŚWIADOMOŚCI INNYCH RZECZY

57) Ponieważ zdolność poznawcza zwraca się, co do istoty swojej, na zewnątrz, więc jeżeli się teraz zwrócimy do niej z naszym zagadnieniem, możemy wiedzieć już naprzód, że wola nie może być dla niej przedmiotem bezpośredniego spostrzegania, jakim była dla samowiedzy, którąśmy mimo to uznali za niepowołaną do sądzenia naszej sprawy. Wiemy natomiast naprzód, że tutaj możemy rozpatrywać tylko *istoty* obdarzone wolą. Istoty te istnieją wobec zdolności poznawczej jako zjawiska przedmiotowe i zewnętrzne, tzn. jako przedmioty doświadczenia; jako takie należy je zatem badać i wydawać o nich sądy, bądź to zgodnie z regułami ogólnymi, ustalonymi dla doświadczenia w ogóle, stosownie do jego możliwości, i pewnymi *a priori*, bądź to zgodnie z faktami, których dostarcza doświadczenie gotowe i rzeczywiście istniejące. A więc nie mamy tu już do czynienia, jak przedtem, z *wolą* samą, jaka się roztacza tylko przed zmysłem wewnętrznym, lecz z chcącymi *istotami, którymi wola porusza*, a które są przedmiotami zmysłów zewnętrznych. Zmusza nas to wprawdzie do rozpatrywania właściwego przedmiotu naszych badań z większej odległości i tylko pośrednio, lecz tę ujemną stronę przeważa ta korzyść, że możemy się teraz posługiwać przy tym narządem o wiele doskonalszym niż samowiedza ciemna, głucha, jednostronna i bezpośrednia, niż ów tak zwany zmysł wewnętrzny; mianowicie *rozumem* wyposażonym we wszystkie zmysły zewnętrzne i we wszystkie siły zdolne do *przedmiotowego* pojmowania.

58) Najogólniejszą i na wskróś istotną formę tego rozumu upatrujemy *w prawie przyczynowości*, ponieważ nawet jedynie za pośrednictwem tego prawa dochodzi do skutku wyobrażenie realnego świata zewnętrznego. Przy tym podrażnienia i zmiany odczuwane w naszych narządach zmysłowych pojmujemy natychmiast i zupełnie bezpośrednio jako *skutki* i natychmiast — (bez wskazówek, bez pouczenia i doświadczenia) — przechodzimy od nich do ich *przyczyn*, które się nam wówczas przedstawiają jako *przedmioty w przestrzeni*, właśnie dzięki temu procesowi rozumowemu[197]. Z tego wynika nieodparcie, że

[196] *na bezwładnym rozsądku, tzn. na potrzebie zatrzymania się (…) w cofaniu — Regressus in infinitum*: udowadnianie lub wyprowadzanie w nieskończoność, bez możności zatrzymania się przy czymś bezwarunkowym. [przypis tłumacza]

[197] *podrażnienia i zmiany odczuwane w naszych narządach zmysłowych pojmujemy natychmiast i zupełnie bezpośrednio jako skutki (…)* — szczegółowe przeprowadzenie tego twierdzenia znajduje się w rozprawie o zasadzie podstawy, § 21 drugiego wydania [§ 21. *Apriorycznośc pojęcia przyczynowości. Intelektualnośc empirycznego wyobrażenia. Rozum* (s. 64, wyd. Grisebacha, tom III). Twierdzenie postawione i bronione przez Schopenhauera brzmi: Wyobrażenie jest dziełem rozumu, który z surowego materiału wrażeń w narządach zmysłowych dopiero wytwarza i stwarza przedmiotowy świat zewnętrzny, dzięki właściwej sobie formie przyczynowości, opartej na dwóch zasadniczych apriorycznych wyobrażeniach: czasu i przestrzeni. Trzeba być pozbawionym rozumu, by sądzić, że świat istnieje gotowy, przedmiotowo-realny zewnątrz nas, gdzie się posuwa w niezłomnym rzeczywistym czasie, regulowany bezwyjątkowym prawem przyczynowości, a potem tylko wchodzi narządami zmysłowymi do naszej głowy, gdzie istnieje, niejako w odbitce, po raz drugi. Do takiego błędnego poglądu prowadzi nienależyte odgraniczenie wrażenia od wyobrażenia. Wrażenie zmysłowe jest czuciem czysto podmiotowym, jest podskórnym procesem w samym organizmie i nie zawiera nic przedmiotowego, nic podobnego do wyobrażenia. Dopiero gdy rozum przez jedyną i aprioryczną swoją formę (prawo przyczynowości), a więc niezależnie od wszelkiego doświadczenia i przed nim, ujmie wrażenia cielesne jako skutek i, szukając doń przyczyny, przeniesie ją na zewnątrz przy pomocy przestrzeni (apriorycznej formy zmysłu zewnętrznego), powstaje

jesteśmy *a priori* świadomi *prawa przyczynowości*, a zatem świadomi jako prawa *koniecznego* pod względem możliwości wszelkiego doświadczenia w ogóle; i obejdziemy się bez dowodu pośredniego, trudnego, a nawet niewystarczającego, za pomocą którego *Kant* uzasadnił tę ważną prawdę. Prawo przyczynowości jest pewne *a priori*, jako taka ogólna reguła, której podlegają bez wyjątku wszystkie realne przedmioty świata zewnętrznego. A tę bezwyjątkowość zawdzięcza ono właśnie swojej aprioryczności. Prawo to, istotnie i wyłącznie, dotyczy *zmian* i orzeka, że jeżeli gdzie kiedy w świecie przedmiotowym, realnym, materialnym cośkolwiek wielkiego lub małego bardzo lub mało się zmieni, to koniecznie tuż *przedtem* musiało się *zmienić* także coś innego, a *żeby to inne się mogło było zmienić*, to *przed nim* znowu coś innego zmienić się musiało, i tak w nieskończoność. I niepodobna nigdy uchwycić jakiegoś początkowego punktu tego wstecz idącego szeregu zmian, który wypełnia czas tak, jak materia przestrzeń; nie można sobie nawet pomyśleć, że taki punkt jest możliwy, nie mówiąc już o tym, by go można przyjąć w założeniu. Bo pytanie: „co spowodowało tę zmianę?" powtarza się bez wytchnienia i nie dopuszcza nigdy do tego, by rozum osiągnął ostateczny punkt spoczynku, choćby się

---

wyobrażenie. Przyczyna przedstawia się jako przedmiot w przestrzeni, podczas gdy wrażenie dochodziło do świadomości tylko w czasie (apriorycznej formie zmysłu wewnętrznego). Tak więc konstruuje sobie rozum na podstawie czystego wyobrażenia apriorycznego przestrzeni wyobrażenie empiryczne (świat przedmiotowy, zewnętrzny: zjawisko w mózgu, *Gehirnphänomen*). Zatem wszystkie nasze codzienne empiryczne wyobrażenia są intelektualnymi. Przedmiotowemu wyobrażaniu służą właściwie tylko dwa zmysły: dotyk i wzrok, gdyż tylko one dostarczają potrzebnych danych przestrzennych, inne zaś są czysto podmiotowe. Schopenhauer przeprowadza teraz dowód na tych dwóch zmysłach, szczególnie zaś na drugim z nich, przytaczając i wyprowadzając cztery wypadki, w których się wyraźnie ujawnia intelektualizująca funkcja rozumu: 1) rozum odwraca wrażenia przedmiotu, powstające w siatkówce przewrotnie, 2) robi z dwóch wrażeń jedno, a 3) z powierzchni ciała, i 4) poznaje odległość przedmiotów od nas. Ta intelektualizująca czynność rozumu jest bezpośrednia i intuicyjna, niezależna od rozsądku, którego materiałem są słowa i pojęcia. Gdyż rozum poprzedza rozsądek. Gdy rozum popełni błąd (skonstruuje złą przyczynę), powstaje fałszywy pozór, którego jednak rozsądek nie może usunąć, mimo że go poznał, mimo że *in abstracto* zna prawdziwy stan rzeczy, a więc nie popełnia pomyłki. To co rozum bezbłędnie poznał, jest realnością, a to co rozsądek, prawdą. Ale rozum, mimo aprioryczności swoich form, dopiero przez wprawę i doświadczenie dochodzi do trafnego ich zastosowania. Bez tych form wyobrażenie jest niemożliwe, ale konstruowania go dopiero się uczymy (dzieci, ślepi od urodzenia po operacji). Rozum, tzn. poznanie prawa przyczynowości, muszą także posiadać wszystkie zwierzęta, od najwyższych do najniższych, bo posiadają wyobrażenia. Istnieją tu tylko różnice stopnia. Dalszy ciąg odróżnia rozum praktyczny (roztropność, chytrość, podstępność itp.) od teoretycznego (bystrości, rozumności itp.). Rozum, szukając przyczyn, stwarza mechanikę, fizykę itp., szukając podniet, fizjologię, terapię itp. Zaś motywację opracowuje teoretycznie w etyce, historii, teorii prawa, polityce i poezji lub praktycznie, tresując zwierzęta, wpływając na ludzi. Rozum polega zawsze na bezpośrednim, intuicyjnym chwytaniu związku przyczynowego, jest poznawaniem pierwotnym; rozsądek zaś pochodnym. Ale źródłem pojęcia przyczynowości nie jest 1) ani działanie woli na członki ciała, ani 2) opór ciał stawiany naszemu naciskowi. Bo: 1) między aktem woli a czynnością ciała nie ma w ogóle związku przyczynowego, gdyż są one bezpośrednio jednym i tym samym: raz spostrzeganym z wewnątrz (w samowiedzy), raz z zewnątrz (w zewnętrznym, przestrzeniowym wyobrażeniu). Bo: 2) wrażenie nie zawiera nic z przedmiotowego wyobrażenia, zaś nasz nacisk na przedmiot wymaga poprzedniego jego wyobrażenia (jako pobudki), a wyobrażenie poznania przyczynowości. U Kanta nie znajdujemy tego, że empiryczne wyobrażenie dochodzi do skutku dzięki aprioryczności prawa przyczynowości. Nie uwzględnia on i nie wyjaśnia powstawania tego wyobrażenia. W stosunku przyczynowym rozważa tylko przejście od zjawiska do rzeczy samej w sobie. Przez „przedmiot zewnętrzny" rozumie tu mianowicie już rzecz samą w sobie (*Krytyka czystego rozumu* s. 367, I wyd.). Przyczynowość odgrywa u niego tylko o tyle rolę, o ile się pytamy o rzecz samą w sobie, o to, co w *transcendentalnym* znaczeniu znajduje się zewnątrz nas; zaś spostrzeżenie zewnętrznych przedmiotów w przestrzeni poprzedza wszelkie zastosowanie prawa przyczynowości: samo wrażenie zmysłowe jest już spostrzeżeniem, a więc czymś całkiem bezpośrednim, co nie potrzebuje pomocy związku przyczynowego ani rozumu. Kant następnie przyjmuje prawo przyczynowości, jako istniejące i możliwe jedynie w namyśle (refleksji, poznaniu pojęciowym), gdy tymczasem jego zastosowanie poprzedza wszelki namysł. Ale sprostowanie moje, mówi Schopenhauer, nie ujmuje nic idealistycznemu poglądowi Kanta. Przeciwnie: wykazuje, że wszelkie pierwiastki empirycznego wyobrażenia tkwią w nas samych, że nie ma tu nic, co by nam dostarczało pewnej wskazówki do szukania czegoś po prostu różnego od nas, jakiejś rzeczy samej w sobie. Gdyż prawo przyczynowości stoi i upada z empirycznym wyobrażeniem, jako swoim wynikiem. (Ustęp ten jest bardzo charakterystycznym przyczynkiem dla poznania stosunku Schopenhauera do Kanta. Dlatego streściłem go nieco obszerniej). Następuje kilka uwag o materii (substancji) i przyczynkach (akcydencjach). Materia jest tylko przedmiotowym odpowiednikiem (korelatem) czystego rozumu, mianowicie przyczynowością w ogóle. Dlatego nie można do niej stosować prawa przyczynowości. Jest ona zatem niezmienna i nieprzemijająca. Tylko jej przyczynki (formy i jakości) są zmienne i przemijające, podlegając prawu przyczynowości, i tylko dzięki jemu są możliwe. A że substancja jest tożsamościowa z materią, więc można powiedzieć, że jest działaniem *in abstracto* (zdolnością działania, działalnością), zaś przyczynki szczególnym rodzajem działania, działaniem *in concreto*. Bo gdy pominiemy te rodzaje działania, zostanie nam sama działalność w ogóle: przyczynowość pomyślana przedmiotowo. Do tych wyników prowadzi prawdziwy, tzn. transcendentalny idealizm. Do rzeczy samej w sobie zaś nie możemy dojść drogą przedstawień, lecz tylko tą, która prowadzi przez wnętrze rzeczy. (przyp. tłum.)]. [przypis redakcyjny]

przy tym nie wiedzieć jak bardzo trudził: dlatego też nie można sobie pomyśleć pierwszej przyczyny, tak samo jak nie można pomyśleć początku czasu lub granicy przestrzeni. — Prawo przyczynowości orzeka również, że gdy nastąpiła zmiana wcześniejsza — *przyczyna* — musi całkiem niechybnie nastąpić zmiana późniejsza — *skutek* — spowodowana tamtą, że więc następuje *koniecznie*. Przez tę cechę *konieczności* prawo przyczynowości okazuje się jedną z form *zasady podstawy*, która jest najogólniejszą formą naszej całej zdolności poznawczej. A jak w świecie realnym jako przyczynowość, tak w świecie myśli występuje ta zasada jako logiczne prawo racji, a nawet i w pustej, ale *a priori* wyobrażanej przestrzeni, jako prawo wzajemnej i ściśle koniecznej zależności położenia wszystkich części przestrzeni; szczególne i szczegółowe udowodnienie tej koniecznej zależności jest jedyną treścią geometrii. Dlatego też — jak już wykazałem na początku — pojęcia: „jest konieczne" i „jest następstwem z danej podstawy" są pojęciami zamiennymi[198].

59) A zatem wszystkie *zmiany*, które zachodzą w przedmiotach obiektywnych, znajdujących się w realnym świecie zewnętrznym, podlegają prawu *przyczynowości* i dlatego zjawiają się zawsze, bez względu na to gdzie i kiedy, jako *konieczne* i niechybne. Reguła ta nie może mieć żadnego wyjątku, ponieważ *a priori* obejmuje wszelką możliwość doświadczenia. Co się zaś tyczy jej zastosowania w jakimś danym wypadku, to należy się tylko pytać, czy idzie o jakąś *zmianę* realnego przedmiotu, danego w zewnętrznym doświadczeniu; jeżeli tak, to zmiany jego podlegają zastosowaniu prawa przyczynowości, tzn. muszą mieć przyczynę, która je, ale właśnie dlatego z *koniecznością*, sprowadziła.

60) A teraz przystąpmy bliżej do samego doświadczenia z tą naszą regułą ogólną, *a priori* pewną, a więc ważną bez wyjątku dla każdego możliwego doświadczenia, i przypatrzmy się realnym przedmiotom danym w tym doświadczeniu, których możliwe zmiany podpadają pod naszą regułę. Zauważymy wnet, że istnieje między nimi kilka głównych różnic silnie zarysowanych, według których też już dawno je sklasyfikowano. Zauważymy mianowicie, że są to przedmioty częściowo nieorganiczne, tzn. nieżywe, częściowo organiczne, tzn. żywe, że te ostatnie znowu są po części roślinami, po części zwierzętami. Przekonamy się, że zwierzęta znowu, chociaż podobne do siebie co do istoty swojej i odpowiadające swojemu pojęciu, mimo to tworzą szereg przeróżnych i coraz doskonalszych ustopniowań, przechodzących nieznacznie — począwszy od tych zwierząt, które jeszcze blisko pokrewne roślinie niełatwo się dają od niej odróżnić, aż w górę — do najdoskonalszych, które najzupełniej odpowiadają pojęciu zwierzęcia: na szczycie tego szeregu widzimy człowieka — siebie samych.

61) Ale nie dajmy się owej rozmaitości wprowadzić w błąd i przypatrzmy się teraz wszystkim tym istotom razem, tylko jako obiektywnym, realnym przedmiotom doświadczenia, i zgodnie z tym przystąpmy do zastosowania naszego prawa przyczynowości, ustalonego *a priori* dla możliwości wszelkiego doświadczenia. Stosując je do zmian zachodzących ewentualnie w takich istotach, przekonamy się, że wprawdzie doświadczenie daje wszędzie wyniki zgodne z tym prawem, pewnym *a priori*, że jednakowoż wielkiej *różności*, która zachodzi w istocie wszystkich owych przedmiotów doświadczenia — a na którą zwróciłem uwagę — odpowiadają także stosowne odmiany sposobu, w jaki przyczynowość swego prawa na nich dochodzi. Ściślej: stosownie do trojakiej różnicy pomiędzy ciałami nieorganicznymi, roślinami i zwierzętami, występuje przyczynowość, która kieruje wszystkimi ich zmianami, również w trzech formach, mianowicie: jako *przyczyna*, w najściślejszym tego słowa znaczeniu, albo jako *podnieta*, albo jako *motywacja* — co bynajmniej nie uszczupla jej ważności apriorycznej, ani też tym samym konieczności następstwa, przez nią ustanowionej.

62) Dzięki *przyczynie*, w najciaśniejszym tego słowa znaczeniu, następują wszystkie mechaniczne, fizykalne i chemiczne zmiany przedmiotów doświadczenia. Charakteryzują ją zawsze dwie cechy. Po pierwsze to, że stosuje się do niej trzecie zasadnicze prawo Newtona: „działanie i przeciwdziałanie są sobie równe", tzn. stan poprzedzający, który się nazywa przyczyną, doznaje takiej samej zmiany jak następujący, który się nazywa skutkiem. Po drugie to, że zgodnie z drugim prawem Newtona stopień skutku jest każdym razem ściśle dostosowany do stopnia przyczyny, a zatem przyrost przyczyny pociąga za sobą

[198] *pojęcia: „jest konieczne" i „jest następstwem z danej podstawy" są pojęciami zamiennymi* — zob. § 49. *O zasadzie podstawy*. [przypis tłumacza]

także równy przyrost skutku, tak, że gdy już raz znamy sposób działania, możemy natychmiast — na podstawie stopnia natężenia przyczyny — poznać, zmierzyć i obliczyć także stopień skutku i *vice versa*[199]. Przy empirycznym stosowaniu tej drugiej cechy nie powinniśmy jednak mieszać właściwego skutku z jego zjawiskiem widocznym na zewnątrz. Np. nie należy się spodziewać, że objętość ściskanego ciała będzie się wciąż zmniejszała w stosunku do przyrostu sił ściskających. Gdyż przestrzeń, w którą ciało wtłaczamy, wciąż się zmniejsza, zwiększa się zatem opór: a chociaż, zgodnie z prawem Mariotte'a, i tu także właściwy skutek, który jest zgęszczeniem, rośnie rzeczywiście w miarę, jak rośnie przyczyna, to mimo to nie można tego odnosić do owego pozornego jego zjawiska. Następnie ciepło wprowadzone do wody do pewnego określonego stopnia powoduje jej rozgrzewanie, ale powyżej tego stopnia już tylko szybkie ulatnianie, przy czym jednak zachodzi znowu ten sam stosunek między stopniem przyczyny a stopniem skutku; i tak ma się rzecz w wielu wypadkach. A więc właśnie takie *przyczyny* w *najściślejszym znaczeniu* powodują zmiany wszelkich ciał *nieżywych*, tzn. *nieorganicznych*. A poznanie i przyjęcie przyczyn tego rodzaju kieruje rozpatrywaniem wszystkich zmian, które są przedmiotem mechaniki, hydrodynamiki, fizyki i chemii. A zatem właściwą i istotną cechą ciała nieorganicznego lub nieżywego jest to, że powodują nim wyłącznie tylko przyczyny tego rodzaju.

63) Drugim rodzajem przyczyn jest *podnieta*, tzn. taka przyczyna, która: po pierwsze, sama nie doznaje *żadnego* przeciwdziałania stojącego w stosunku do jej działania i po drugie — taka, której intensywność zgoła nie jest równomierna w stosunku do intensywności skutku. Wskutek tego nie można tu ani mierzyć, ani też naprzód oznaczać stopnia skutku według stopnia przyczyny; raczej może mały przyrost podniety spowodować bardzo wielki przyrost skutku albo też odwrotnie: może zupełnie znieść skutek poprzedni, a nawet sprowadzić wprost przeciwny. Np. jest znaną rzeczą, że ciepło lub wapno dodane do ziemi może doprowadzić rośliny do niezwykle szybkiego rośnięcia, dzięki temu, że te przyczyny działają jako podniety na siłę życia roślin; lecz gdy się przy tym przekroczy, choćby o niewiele, stosowny stopień podniety — to skutkiem będzie śmierć rośliny, zamiast wzmocnienia i przyspieszenia jej życia. Tak samo możemy za pomocą wina lub opium znacznie spotęgować naprężenie naszych sił duchowych, gdy jednak przekroczymy należytą miarę podniety, to skutek będzie wprost przeciwny. Ten rodzaj przyczyn, a więc *podniety*, powoduje wszystkie zmiany organizmów *jako takich*. Wszelkie zmiany i wszelki rozwój roślin, oraz wszystkie te zmiany lub funkcje ciał zwierzęcych, które są jedynie organiczne i wegetatywne, następują wskutek podniet. W ten sposób działają na nie: światło, ciepło, powietrze, pożywienie, wszelkie zioła, każde dotknięcie, zapłodnienie itd. Podczas gdy życie zwierząt posiada przy tym jeszcze całkiem inną dziedzinę, o której zaraz będę mówił, to przeciwnie ma się rzecz z roślinami, które całe swoje życie pędzą wyłącznie dzięki działaniu *podniet*. Cała ich asymilacja, rośnięcie i to, że koroną dążą ku światłu, a korzeniami szukają najlepszej ziemi, ich zapłodnienie, kiełkowanie itd. są zmianami wskutek *podniet*. Niektóre nieliczne gatunki posiadają prócz tego jeszcze osobliwie szybki ruch, który następuje również tylko wskutek podniet. Z powodu niego nazywa się je także roślinami pobudliwymi[200]. Jak wiadomo, są to głównie *Mimosa pudica*, *Hedysarum gyrans* i *Dionaea muscipula*. I właśnie to stanowi charakter rośliny, że nią powodują wyłącznie i bez wyjątku *podniety*. A zatem *rośliną* jest każde ciało, którego ruchy i zmiany, właściwe mu i do jego natury dostosowane, następują każdym razem i wyłącznie wskutek *podniet*.

64) Trzeci rodzaj przyczyn powodujących znamionuje charakter *zwierząt*. Jest nim *motywacja*, tzn. przyczynowość, która przechodzi przez *poznanie*. W ustopniowaniu istot naturalnych występuje ona w tym punkcie, gdzie istota bardziej złożona, mająca zatem rozmaite potrzeby, nie może ich już zaspokajać pod samym tylko naporem pobudki, na którą musi wyczekiwać, gdzie natomiast musi posiadać możność wybierania środków zaspokojenia, chwytania ich, nawet wyszukiwania. Dlatego u istot tego rodzaju miejsce samej tylko wrażliwości na *podniety* i ruchu spowodowanego nimi zajmuje *pobudliwość*[201],

[199] *vice versa* — na odwrót. [przypis tłumacza]

[200] *rośliny pobudliwe* — w oryginale jest: *sensitive Pflanzen*. [przypis tłumacza]

[201] *pobudliwość* — wrażliwość na pobudki. W oryginale jest: *Empfanglichkeit für Motive*. Schopenhauer przeciwstawia: *Wille* i *Vorstellung*. *Wille* jest czynnikiem metafizycznym, a *Vorstellung* poznawczym (por. I. s. 33, II.

tzn. zdolność przedstawień, intelekt, w niezliczonych stopniach doskonałości — ujawniającej się materialnie jako system nerwowy i mózg — a tym samym i świadomość. Że podstawą życia zwierzęcego jest życie roślinne, które jako takie następuje właśnie tylko wskutek *podniet*, jest rzeczą znaną. Ale wszystkie te ruchy, które zwierzę wykonywa jako *zwierzę*, a które właśnie dlatego zależą od *funkcji zwierzęcych* — jak je fizjologia nazywa — występują w następstwie poznanego przedmiotu, a więc *wskutek* pobudek. *Zwierzęciem* jest zatem każde ciało, którego zewnętrzne ruchy i zmiany, właściwe mu i do jego natury dostosowane, następują każdym razem *wskutek pobudek*, tzn. pewnych *przedstawień* obecnych w jego świadomości, przy czym tę świadomość przyjmujemy już w założeniu. I chociaż zdolność przedstawień, a przeto zarazem i świadomość, posiadają tak niezliczone stopnie w szeregu zwierząt, to przecież każde z tych zwierząt posiada jednej i drugiej tyle, że pobudka mu się przedstawia i powoduje jego ruchy, przy czym wewnętrzna poruszająca siła, której poszczególne objawy wywołuje pobudka, przedstawia się samowiedzy, obecnie już istniejącej, jako to, co oznaczamy słowem *wola*.

65) A także dla obserwacji z zewnątrz, której stanowisko my obecnie zajmujemy, nie może być nigdy rzeczą wątpliwą, czy dane ciało się porusza wskutek *podniet* czy wskutek *pobudek*: gdyż tak oczywiście odrębny jest sposób działania podniety od sposobu działania pobudki. Bo podnieta działa stale za pomocą bezpośredniego dotknięcia lub nawet wewnętrznego podrażnienia[202], a tam, gdzie i ono nie jest widoczne — jak w wypadkach, gdzie podnietą jest powietrze, światło, ciepło — zdradza je przecież to, że skutek stoi do trwania i intensywności podniety w stosunku, którego nie można zapoznać, mimo to że nie jest on równy dla wszystkich stopni podniety. Natomiast tam, gdzie *pobudka* powoduje ruch, odpadają zupełnie wszystkie takie różnice, gdyż nie atmosfera jest tam właściwym i najbliższym pośrednikiem oddziaływania, lecz jedynie tylko *poznanie*. Nie potrzeba zgoła niczego więcej prócz *spostrzeżenia*, *poznania* przedmiotu, który działa jako pobudka, przy czym jest rzeczą zupełnie obojętną, w jaki sposób go uchwyciliśmy, czy na długo, czy wyraźnie, czy z bliska lub z daleka. Wszystkie te różnice zupełnie nie zmieniają w tym wypadku stopnia skutku: idzie tylko o to, by przedmiot spostrzec, gdyż potem działa on już w sposób zupełnie jednakowy, z tym zastrzeżeniem jednak, że w ogóle musi być podstawą powodującą wolę, którą ma tu pobudzić. Bo także fizykalne i chemiczne przyczyny, równie jak podniety, działają także tylko o tyle, o ile ciało, na które mają oddziaływać, wprowadzając je w pewien stan, jest *wrażliwe* na nie. Powiedziałem dopiero co: „wolę, którą ma tu pobudzić", gdyż — jak już wspomniałem — to, co oznacza słowo *wola*, objawia się tu istocie samej, wewnątrz i bezpośrednio, jako to, co właściwie udziela pobudce siły działania, jako ukryta sprężyna ruchu wywołanego pobudką. W odniesieniu do ciał, które się poruszają wyłącznie wskutek podniet (tzn. do roślin) nazywamy ów stale trwający, wewnętrzny warunek siłą żywotną; w odniesieniu do ciał, które się poruszają tylko wskutek przyczyn, w najciaśniejszym tego słowa znaczeniu, nazywamy go siłą przyrodzoną lub jakością: zawsze przyjmują go tłumaczenia jako coś, czego nie można wytłumaczyć, ponieważ tu we wnętrzu istot nie ma żadnej samowiedzy, dla której byłby bezpośrednio dostępny. Pomijam tu to, co nam jeden filozof nowszych czasów rzeczywiście chciał wykazać[203], chociaż nie chcę temu wprost zaprzeczać: mianowicie nie

---

s. 222). Świat poznajemy przede wszystkim jako *Vorstellung* i to, według podziału Schopenhauera (por. II. s. 68, 82 i n. 445, III. 114, 412 i n.), jako *anschauliche, vollstandige, empirische, konkrete Vorstellungen* (por. III. s. 41) i *unanschauliche, unvollstandige, abstrakte Vorstellungen*. Pierwsze nazywa Schopenhauer *Anschauungen*, a drugie *Begriffe* (por. II. 82), uważając pierwsze za pierwotne, drugie za pochodne *Vorstellungen* (ibid.). *Anschauungen* stwarza rozum z wrażeń na podstawie prawa przyczynowości. Stąd *Intellektualität der Anschauung* (por. I. 45, II. 29 i n. 35, 322, III. 64). Te *Anschauungen* są dla Schopenhauera obrazami. Schopenhauer utożsamia *Vorstellung* jako akt psychiczny z *Gegenstand* jako przedmiotem tego aktu (*oder Bilder*, por. II. 222). Od tych obrazów abstrahuje rozsądek *Begriffe* (por. I. 94 i n. 132; II. 73, 222; III. 114, 132 i przyp. 97 i 103). „Obrazy" te są albo wywołane wrażeniami (III. 43), albo są obrazami pamięci i wyobraźni (II. 68 i n., 73, 445, 111, 118). Stosownie do znaczenia, jakie Schopenhauer nadaje wyrazom *Anschauung*, *Begriff* i *Vorstellung*, tłumaczymy w niniejszym przekładzie: *Vorstellung* przez „przedstawienie", gdyż świat, według Schopenhauera, przede wszystkim „przedstawiamy" sobie tylko, czyli poznajemy go jako nasze „przedstawienie" i to albo jako przedstawienia konkretne, jako obrazy istniejące w nas, czyli jako wyobrażenia, albo jako przedstawienia abstrakcyjne, czyli jako pojęcia. „Wyobrażenie" odpowiada *Anschauung* u Schopenhauera, a pojęcie *Begriff*. [przypis tłumacza]

[202] *wewnętrzne podrażnienie* — w oryginale jest: *Intususception*, intussuscepcja. Okropne to słowo pochodzi z łaciny i oznacza wewnętrzne podrażnienie, wewnętrzną wrażliwość, pobudliwość. [przypis tłumacza]

[203] *co nam jeden filozof nowszych czasów rzeczywiście chciał wykazać* — rozumie się, że mam tu na myśli siebie samego i że tylko z powodu koniecznego *incognito* nie mogłem mówić w pierwszej osobie. [przypis redakcyjny]

chcę rozstrzygać, czy ten wewnętrzny warunek oddziaływania na przyczyny zewnętrzne, który tkwi w tych istotach pozbawionych poznania, a nawet nieżywych, byłby może tożsamościowy co do istoty swojej z tym, co w sobie samych nazywamy *wolą*, gdybyśmy, pomijając *zjawisko w ogóle*, chcieli zbadać to, co *Kant* nazywa rzeczą samą w sobie.

66) Natomiast nie wolno mi pominąć wyjaśnienia różnicy spowodowanej w motywacji tym, co wyróżnia świadomość ludzką ze wszystkich zwierzęcych. Ta wyróżniająca cecha, którą oznacza właściwie słowo „rozsądek", polega na tym, że człowiek jest zdolny — nie tak jak zwierzę — tylko do *wyobrażeniowego* pojmowania zewnętrznego świata, ale że może od niego abstrahować pojęcia ogólne (*notiones universales*), które oznacza słowami w tym celu, żeby je ustalić i utrzymać w swojej zmysłowej świadomości, tworząc następnie niezliczone ich kombinacje. Odnoszą się one wprawdzie zawsze do świata poznanego za pomocą wyobrażeń, tak jak i pojęcia, z których się składają, ale właściwie stanowią to, co nazywamy *myśleć*. To myślenie umożliwia owe wielkie zalety rodzaju ludzkiego, które mu dają pierwszeństwo przed wszystkimi innymi, mianowicie: mowę, rozwagę, rozpamiętywanie przeszłości, troskę o przyszłość, zamiar, postanowienie, wspólną planową czynność wielu, państwo, sztuki, umiejętności itd. Wszystko to polega na tej jedynej zdolności posiadania przedstawień niekonkretnych, abstrakcyjnych, ogólnych, które się nazywają *pojęciami*[204], ponieważ każde z nich włącza w siebie[205] wiele rzeczy szczególnych. Tej zdolności brak zwierzętom, nawet najmądrzejszym: nie posiadają one więc żadnych innych przedstawień, prócz *konkretnych*, poznają zatem tylko to, co właśnie jest obecne, żyją jedynie w teraźniejszości. Pobudki, które poruszają ich wolą, muszą więc być każdym razem wyobrażone i obecne. To zaś takie ma następstwo, że dla nich dostępny jest ogromnie mały *wybór*, mianowicie tylko spośród tego, co wyobrażenia roztaczają przed ich ograniczonym widnokręgiem i ich zdolnością pojmowania, co zatem jest obecne w czasie i w przestrzeni; a co spośród tego jest, jako pobudka, silniejsze, powoduje natychmiast ich wolę, dzięki czemu przyczynowość pobudki staje się tu bardzo widoczna. Wyjątek *pozorny* stwarza *tresura*: jest ona bojaźnią działającą za pośrednictwem przyzwyczajenia; a wyjątek poniekąd *rzeczywisty* stwarza instynkt, o tyle, o ile dzięki jemu właściwie nie pobudki wprowadzają w ruch *całokształt* zwierzęcego postępowania, lecz wewnętrzny pociąg i popęd. Wszakże w *poszczególnych* czynnościach określają ten instynkt bliżej, w szczegółach i dla każdej poszczególnej chwili, znowu pobudki, a więc instynkt również podpada pod regułę. Zajmując się bliższym jego wyjaśnieniem odszedłbym za daleko od mojego tematu: instynktowi poświęciłam 27 rozdział drugiego tomu mojego dzieła głównego[206]. Natomiast człowiek dzięki swojej zdolności przedsta-

[204]*pojęcie* — *notio* (pojęcie) użył pierwszy Cyceron, tłumacząc nim greckie *ἔννοια*. Pojęcia ogólne są przedmiotem sporu między realistami i nominalistami (konceptualistami), w którym idzie o to, czy przedmiotom pojęć gatunkowych, ogólnych odpowiadają przedmioty realne, istniejące samodzielnie, poza naszym myśleniem, czy nie (*Universalienstreit*). Schopenhauer podaje tu w nawiasie: „*Begriffe (d. i. Inbegriffe der Dinge)*..."; bliższe określenie i niejako etymologiczne objaśnienie terminu *Begriff*. Pojęcia mianowicie są dla Schopenhauera niezupełnymi przedstawieniami, są niejako przedstawieniami urobionymi z innych (mianowicie konkretnych) przedstawień (por. III. 114), a ponieważ powstają drogą abstrakcji, więc są ogólne. Jako ogólne zaś obejmują wiele rzeczy poszczególnych, są niejako zbiorem, ogółem (*Inbegriff*, por. ibid.) tych rzeczy. Myśl tę oddaje właśnie *Begriff* i *begreifen* w swoim pierwotnym znaczeniu czynności fizycznej (por. w polskim: *greifen*: jąć, ująć; *begreifen*: po-jąć, *Begriff*: po-jęcie. Należy tu jeszcze zwrócić uwagę na takie terminy jak „pojemny", „pojemność"). Ponieważ wspomniany nawias wymagał bliższego wyjaśnienia, przeto przenieśliśmy go do niniejszego przypisku. [przypis tłumacza]

[205]*włącza w siebie* — lub „pojmuje", stąd: „pojęcie". [przypis tłumacza]

[206]*instynktowi poświęciłam 27 rozdział drugiego tomu mojego dzieła głównego* — § 27 *O instynkcie i popędzie tworzenia u zwierząt* (s. 402. T. II, rozdz. 27). Czynności zwierzęce są wszystkie aktami woli, którą wprowadza w ruch albo motywacja, albo instynkt, tzn. zewnętrzny bodziec, albo wewnętrzny popęd. Mimo pozornej przeciwstawności pobudka i instynkt różnią się tylko stopniem, bo pobudka działa tylko pod warunkiem, że istnieje charakter, który ona indywidualizuje w konkretnym wypadku, zaś instynkt nie działa znowu bez koniecznych zewnętrznych warunków. Instynktowe chcenie, które ma siedzibę we wnętrzu ciała i kształtuje jego narządy, jest popędem kształtowania (*Bildungstrieb*), a w działach zewnętrznych ujawnia się jako popęd tworzenia (*Kunsttrieb*), np. dzieł takich jak gniazdo ptasie, sieć pajęcza itp. Instynkt tworzący je potrzebuje więc także warunków do objawiania się, jak np. określonego czasu lub miejsca, materiału itp. Ale daje on tylko ogólną regułę: szczegóły i sposób zastosowania zależy natomiast od intelektu, liczącego się z tymi warunkami, instynkt różni się zatem od charakteru tym, że jest takim charakterem, który wprowadza w ruch tylko pobudka całkiem szczególnie określona, a działanie wypływające z niego jest jednostajnie jednorodne, podczas gdy charakter, na który działają różne pobudki, objawia się w czynnościach najróżnorodniejszych. Można więc określić instynkt jako charakter determinowany niezmiernie jednostronnie i ściśle. Motywacja wymaga rozwiniętego intelektu, napotykamy więc na nią przede wszystkim u ludzi, a także u zwierząt wyższego rzędu, zaś instynkt

wień *niekonkretnych*, za pomocą których *myśli* i *się zastanawia*, posiada nieskończenie szerszy widnokrąg, obejmujący to, co nieobecne: przeszłość i przyszłość. Wskutek tego posiada o wiele większy zakres oddziaływania pobudek, a więc i większy zakres wyboru niż zwierzęta, ograniczone do ciasnej teraźniejszości. Jego czynnościami kieruje powszechnie nie to, co się roztacza przed jego zmysłowym wyobrażeniem, nie to, co jest obecne w czasie i w przestrzeni: kierują nimi raczej same *myśli*, które w swojej głowie wszędzie ze sobą nosi i które go czynią niezawisłym od narzucającej mu się teraźniejszości. A gdy tego nie czynią, nazywamy jego postępowanie nierozsądnym, chwalimy je zaś jako *rozsądne* wtedy, gdy dochodzi do skutku wyłącznie po należytej rozwadze myślowej, a więc w zupełności niezawiśle od wpływu wyobrażonej teraźniejszości. To właśnie, że człowiekiem powoduje osobna klasa przedstawień (pojęcia abstrahowane, myśli), których nie posiada zwierzę, ujawnia się nawet zewnętrznie dzięki temu, że wyciska znamię *rozmyślności* i *zamiarowości* na każdej czynności człowieka, nawet na najnieznaczniejszej, ba, na każdym jego ruchu i kroku. To jest powodem, że się jego czynności życiowe tak widocznie różnią od zwierzęcych, że wprost widać, jakby cienkie, niewidzialne nitki (pobudki, składające się z samych myśli) niejako kierowały jego ruchami, podczas gdy ruchy zwierząt są zawisłe od ciągnących je grubych i widocznych sznurów teraźniejszości obecnej w wyobrażeniu. Lecz dalej różnica ta nie sięga. Myśl staje się *pobudką*, tak jak się i wyobrażenie staje *pobudką*, jeżeli tylko posiada możność działania na daną wolę. Ale wszystkie pobudki są przyczynami, a każdej przyczynowości towarzyszy konieczność. Człowiek zaś, dzięki swojej zdolności myślenia, może uprzytomniać sobie w dowolnym porządku pobudki, których wpływ na swą wolę odczuwa, może je powtarzać i zmieniać ich następstwo, w celu przedstawienia ich swej woli; to się nazywa*rozważać*: jest on zdolny do rozwagi i dzięki tej zdolności posiada możność *wyboru* o wiele bogatszego niż zwierzę. Zapewne, że staje się przez to *względnie wolny*, mianowicie wolny od bezpośredniego przymusu przedmiotów *właśnie wyobrażanych*, działających na jego wolę jako pobudki, przymusu, któremu zwierzą po prostu podlega, gdy tymczasem człowiek kieruje sobą niezależnie od obecnych przedmiotów, zgodnie ze swoimi myślami. Te myśli są *jego* pobudkami. Ludzie wykształceni, ale nie dość głęboko myślący, rozumieją przez wolność woli — dzięki której człowiek przecież tak oczywiście przewyższa zwierzę — właściwie tę właśnie wolność *względną*. Ale jest ona tylko *względna*, mianowicie w odniesieniu do tego, co w wyobrażeniu obecne; i tylko *porównawcza*, mianowicie w porównaniu za *zwierzęciem*. Zmienia ona jedynie tylko *rodzaj* motywacji, natomiast *konieczności* działania pobudek nie znosi ani trochę, ani nawet jej nie zmniejsza. Pobudka *abstrahowana*, będąca tylko *myślą*, jest tak samo przyczyną zewnętrzną i powodującą wolę, jak pobudka wyobrażeniowa, będąca przedmiotem realnym i obecnym: jest ona zatem przyczyną, tak jak wszystkie inne przyczyny, jest nawet także, jak te inne, czymś realnym, materialnym, tym bardziej, że ostatecznie polega przecież każdym razem na wrażeniu otrzymanym gdzieś i kiedyś z *zewnątrz*. Prze-

---

wymaga tylko tyle intelektu, ile potrzeba do spostrzeżenia właśnie tej szczególnej pobudki; spotykamy go zatem tylko u zwierząt niższego rzędu (u owadów). Czym bardziej rozwinięty intelekt, tym słabsze instynkty. A że pośrednikiem (medium) intelektu jest mózg, więc też stosownie do tego jest u istot ukształtowany system mózgowy i zwojowy. Ten ostatni jest u owadów bardzo rozwinięty. Owady są poniekąd naturalnymi lunatykami: u tych ostatnich czynnościami zewnętrznymi kieruje również nerw sympatyczny, a więc ślepy instynkt, który antycypuje przyszłość, działając celowo. Ta *actio in distans* popędu twórczego zwierząt przypomina *visio in distans* w magnetycznym jasnowidzeniu oraz owe dziwne, instynktowe przeczucia, przestrzegające nas nieraz przed nieznanym niebezpieczeństwem. U człowieka jest bardziej rozwinięty mózg, a między nim a owadem leżą wszystkie pośrednie stopnie istot w przyrodzie. Widzimy więc, jaką rolę odgrywa wola nie tylko w przyrodzie jako instynkt, tzn. ślepa pobudka, lecz także w przyrodzie kształtującej, przystosowującej już naprzód ustrój istot do przyszłych warunków życia, gojąc rany itp. Ul, mrowisko są także jakby organizmami dla siebie, gdzie każdy owad spełnia swoją czynność, jakby narząd tego organizmu. Cała różnica polega tylko na tym, że wola, kształtując organizm, działa zupełnie ślepo, w państwie zaś owadów przyświeca już światełko poznania. Ale celu jako takiego chcą owady, wcale go nie znając, całkiem tak, jak organiczna przyroda działająca według przyczyn celowych (*Endursachen*). Instynkt więc antycypuje pobudkę. Dzieła popędu twórczego zwierząt należy przeto uważać za dalszy ciąg cielesnego ukształtowania, koniecznego do utrzymania indywiduów i gatunku. Tu i tam jest podłożem wola. Tu i tam natrafiamy na antycypacje przyszłości. Byłyby one jednak niemożliwe, a także wszystko, co na nich polega, gdyby czas był rzeczą samą w sobie, a nie wola. Ponieważ jednak wola jest rzeczą w sobie, a czas tylko intelektualną formą wyobrażania, więc nie istnieją dla woli żadne zapory i granice, ani czasowe, ani przestrzeniowe (Schopenhauer bardzo chętnie popiera faktami zjawisk jasnowidzenia, magnetyzmu, hipnotyzmu itp. swoje twierdzenie, że wola jest rzeczą w sobie, ἓν καὶ πᾶν, która jako taka nie zna takich granic, istniejących tylko dla nas, przez nasze formy aprioryczne wyobrażania; zob. *Wstęp*, rozdz. 2 do niniejszej rozprawy). [przypis tłumacza]

wyższa zaś tamte tylko długością przewodnika, przez co chcę powiedzieć, że nie jest ona zawisła od pewnej *bliskości* w czasie i w przestrzeni, jak pobudki tylko *wyobrażeniowe*, lecz że może działać na największą odległość, przez najdłuższy czas i za pośrednictwem długiego łańcucha pojęć i myśli. A jest to następstwem ustroju i nadzwyczajnej wrażliwości narządu, który nasamprzód doświadcza jej działania i je przyjmuje, mianowicie ludzkiego mózgu, czyli *rozsądku*. To wszystko jednakowoż bynajmniej nie znosi jej *przyczynowości*, ani też ustalonej wraz z nią *konieczności*. Dlatego też tylko pogląd bardzo powierzchowny może uważać ową wolność względną i porównawczą za wolność bezwzględną, za *liberum arbitrium indifferentiae*. Zdolność rozważania, powstająca dzięki owej wolności, nie daje właściwie nic innego, prócz *ścierania się pobudek*, często bardzo przykrego, któremu przywodzi wahanie, a którego polem walki jest cały umysł i cała świadomość człowieka. Mianowicie wskutek tego, że człowiek dozwala pobudkom, by raz po raz próbowały swoich sił, skierowanych przeciw sobie, na jego woli, znachodzi się ta wola w położeniu ciała, na które działają różne siły w przeciwnych kierunkach — póki w końcu pobudka stanowczo najsilniejsza nie pobije innych, nie zdeterminuje woli. A zakończenie to nazywa się postanowieniem i jako wynik walki następuje z zupełną *koniecznością*.

67) Rozejrzyjmy teraz jeszcze raz ten cały szereg form przyczynowości, w którym się wyraźnie od siebie odróżniają *przyczyny*, w najciaśniejszym tego słowa znaczeniu, następnie *podniety*, a w końcu *pobudki*, dzielące się znowu na konkretne i abstrahowane, i odnośnie do tego przejdźmy szereg istot, począwszy od najniższych aż do najwyższych — a zauważymy, że przyczyna i jej skutek coraz bardziej się rozbiegają, coraz wyraźniej się od siebie różnią i coraz bardziej wyodrębniają; przyczyna staje się zarazem coraz mniej materialna i uchwytna i wskutek tego też zdaje się, że coraz mniej tkwi w przyczynie, a coraz więcej w skutku. To wszystko wzięte razem sprawia, że związek między przyczyną a skutkiem zatraca swoją bezpośrednią uchwytność i zrozumiałość. Mianowicie wszystko, co wyżej powiedziano, sprawdza się najmniej w wypadkach przyczynowości *mechanicznej*, która dzięki temu jest *najuchwytniejszą* ze wszystkich. Z tego to źródła wypłynęły w ubiegłym stuleciu błędne usiłowania zdążające do tego, by sprowadzić do tej przyczynowości każdą inną, by na podstawie przyczyn mechanicznych tłumaczyć wszystkie procesy fizykalne i chemiczne, na podstawie zaś tych ostatnich znowu proces życiowy. Usiłowania te utrzymują się jeszcze we Francji, ale niedawno pojawiły się także w Niemczech. Ciało poruszające się wprawia w ruch ciało spoczywające i traci tyle ruchu, ile go udzieliło: tu widzimy, jak się przyczyna niejako przerzuca w skutek; przyczyna i skutek są tu zupełnie jednorodne, dokładnie współmierne, a zarazem uchwytne. I tak ma się rzecz właściwie przy wszystkich skutkach czysto mechanicznych. Ale wszystko to sprawdza się tym mniej, czym wyżej wstępujemy; dzieje się natomiast to, cośmy powyżej powiedzieli; przekonywamy się zaś o tym, gdy na każdym stopniu badamy związek między przyczyną i skutkiem, np. między ciepłem jako przyczyną a jej rozmaitymi skutkami, jak rozszerzaniem się, żarzeniem, topieniem, ulatnianiem, spalaniem, termo-elektrycznością itd. albo między parowaniem jako przyczyną a oziębianiem lub krystalizacją jako skutkiem, albo między tarciem szkła jako przyczyną a wolną elektrycznością, wraz z jej osobliwymi zjawiskami jako skutkiem, albo między powolnym utlenianiem[207] płyt jako przyczyną a galwanizmem, wraz z jego wszystkimi zjawiskami elektrycznymi, chemicznymi i magnetycznymi, jako skutkiem. A więc przyczyna i skutek *oddzielają się* od siebie coraz bardziej i bardziej, stają się coraz *różnorodniejszymi*, związek między nimi staje się coraz *niezrozumialszym* i zdaje się, że skutek zawiera więcej, niż mu przyczyna mogła dać; gdyż okazuje się ona coraz mniej materialna i uchwytna. Wszystko to występuje jeszcze wyraźniej, gdy przechodzimy do ciał *organicznych*, gdzie przyczynami są już tylko *podniety*, częściowo zewnętrzne, jak podniety światła, ciepła, powietrza, ziemi i pożywienia, częściowo wewnętrzne, jak działanie soków i cząstek na siebie; gdzie ich skutek objawia się jako życie w swojej nieskończonej złożoności i w niezliczonych odmianach rodzaju, w rozmaitych kształtach świata roślinnego i zwierzęcego[208]

[207] *powolne utlenianie* — w oryginale: *Oxydation*. [przypis tłumacza]

[208] *zdaje się, że skutek zawiera więcej, niż mu przyczyna mogła dać; gdyż okazuje się ona coraz mniej materialna i uchwytna (…)* — szczegółowy wywód tej rozbieżności przyczyny i skutku znajduje się w *Woli w przyrodzie*, w ustępie *Astronomia*, s. 80 i n. drugiego wydania [W rozprawie *O woli w przyrodzie* stara się Schopenhauer wykazać, że i w tej przyrodzie, nie tylko organicznej, lecz także nieorganicznej, wola jest istotą wszystkiego, że

68) Ale, podczas gdy różnorodność, nierównomierność i niezrozumiałość stosunku przyczyny do skutku coraz bardziej i bardziej rosła, może się zmniejszyła *konieczność* przez ten stosunek ustalona? Bynajmniej, ani trochę. Z tą samą koniecznością, z jaką tocząca się kula wprawia w ruch kulę spoczywającą, musi się także wyładować leidejska butelka, gdy się jej dotkniemy drugą ręką — musi i arszenik zabić wszelkie życie — i ziarno nasienne, choć przechowywane w suchości nie objawiło żadnej zmiany przez lat tysiące, musi kiełkować, rosnąć i rozwinąć się w roślinę, gdy je wsadzimy w ziemię należycie uprawioną i wystawimy na działanie powietrza, światła, ciepła i wilgoci. Przyczyna jest

jest w ogóle tym, co Kant nazwał „rzeczą w sobie". W rozprawie tej wykłada krótko i jasno swoją metafizykę. Ustęp *Astronomia* rozprawia się przede wszystkim z dwoma zasadniczymi błędami, jakie dotychczas popełniano w ustosunkowaniu siły, woli i przyczyny. Pochop do tego wyłuszczenia daje Schopenhauerowi sławny astronom angielski John Herschel, który wprawdzie trafnie scharakteryzował siłę (ciężkość) jako wynik jakiejś woli, lecz dodając „i jakiejś świadomości" popełnił błąd, sądząc, że wola jest nieoddzielna od świadomości. Prawdziwy wniosek wyprowadził zresztą z błędnych założeń, twierdząc, że źródłem pojęcia przyczynowości jest doświadczenie, szczególnie to, które robimy, działając przez naprężenie własnych sił na przedmioty świata zewnętrznego. Tymczasem, by móc świadomie działać na te przedmioty, musimy wprzód posiadać ich wyobrażenie, które przychodzi do skutku właśnie tylko dzięki aprioryczności pojęcia przyczynowości (zob. *Słownik*: *apriorycznośćˊ*). Ponieważ więc doświadczenie powstaje dopiero dzięki zastosowaniu pojęcia przyczynowości, nie może ono zatem wypływać z doświadczenia, gdyż doświadczenie zawdzięczamy przyczynowości, a nie odwrotnie. (Zob. § 21 rozprawy o zasadzie wystarczającej podstawy). Ale ów wniosek sam jest prawdziwy. Bo wszędzie, gdzie napotykamy na pierwotny ruch, na pierwszą siłę, musimy uznać, że wewnętrzną istotę stanowi tam wola, a bez niej nie można sobie przedstawić żadnego naprężenia sił. Gdzie się kończy fizyka, zaczyna się metafizyka: poza tą granicą napotykamy już zawsze tylko na wolę. Materia jest jedynie wyobrażalnością zjawisk woli i nie ma materii bez objawów woli. Nieorganiczna przyroda posiada także wolę, choć nie posiada życia, które należy przypisać tylko organicznej przyrodzie. Najniższym objawem woli jest ciężkość. Drugim błędem jest fałszywe ustosunkowanie woli do przyczyny. Popełnili go już Platon i Arystoteles, a w nowszych czasach Rousseau i Burdach. Bo o ile siła i wola nie są różne, lecz tożsamościowe, o tyle wola i przyczyna nie są dwoma różnorodnymi źródłami ruchu: ruch nie pochodzi albo z wewnątrz (woli), albo z zewnątrz (przyczyny), gdyż oba te źródła ruchu są przy każdym ruchu nierozłączne. Ruch wypływający z woli musi mieć przyczynę (lub pobudkę), a wypływający z zewnętrznej przyczyny jest tylko objawem woli wywołanej przyczyną. Istnieje tylko jedna powszechna i bezwyjątkowa podstawa ruchu: jej wewnętrznym warunkiem jest wola, jej zewnętrznym bodźcem przyczyna (podnieta, pobudka). Rzeczy muszą wpierw działać na nas jako pobudki, zanim my możemy oddziaływać na nie. Zaś rozum uskutecznia przejście od wrażenia w narządzie zmysłowym do jego przyczyny, która się nam przedstawia jako przedmiot w przestrzeni wyobrażanej *a priori*. Rzeczy, poznawane *a priori* są tylko zjawiskami, zaś to, co poznajemy z nich tylko empirycznie, *a posteriori* — jest wolą. Zrozumiałość zjawisk w przyrodzie jest zatem tym większa, czym mniej posiadają empirycznej treści (matematyka, foronomia czyli nauka o prawach ruchu, logika), gdyż zasadą zrozumiałości są wówczas formy naszego własnego intelektu, świadome nam *a priori*, zaś tym mniejsza, czym silniej się objawia wola. W istotach żyjących i poznających pobudka i akt woli, przedstawienie i chcenie stają się coraz bardziej rozbieżnymi (zob. *Fizjologia roślin*), a zrozumiałość ich związku coraz bardziej się zmniejsza. To samo dzieje się z przyczyną i skutkiem w przyrodzie nieorganicznej. Związek przyczynowy jest najzrozumialszy na najniższym stopniu przyrody (działania czysto mechaniczne). Tu przyczyna i skutek są jakościowo i ilościowo jednorodne, mimo że okoliczności uboczne lub wielka złożoność wielu przyczyn i skutków zaciemniają nieraz zrozumiałość. Zmniejsza się ona przy działaniach ciężkości i elastyczności, jeszcze bardziej przy działaniu ciepła i elektryczności, gdzie skutek zdaje się być coraz bardziej obcym przyczynie, a w chemii (powinowactwa z wyboru) stosunek ich obleka się jeszcze bardziej tajemniczością. Czym wyżej, tym więcej zdaje się skutek zawierać w stosunku do przyczyny. W organicznym życiu pozostaje nam już tylko schemat przyczyny i skutku, o przyczynowości samej już nic nie wiemy, wiemy tylko, co skutek, a co przyczyna, nie znajdujemy zaś żadnego jakościowego podobieństwa, ani ilościowego stosunku między nimi, a jeszcze mniej w państwie istot poznających między czynnością a przedstawieniem przedmiotu będącym pobudką. U zwierząt, ograniczonych do przedstawień konkretnych (wyobrażeń), przedmiot działający jako pobudka musi być oprócz tego i obecny. U człowieka już nie. U niego są pobudkami same pojęcia, które nosi ze sobą w swojej głowie. Pobudki nie są tu widoczne ani realne, tak, że zdaje się, jakoby ich wcale nie było, jakoby akt woli od niczego nie zależał: stąd złudzenie wolności woli. Namysł i doświadczenie pouczają nas jednak, że czynności cielesne (akty woli) nie są cudem, lecz że podlegają prawu przyczynowości, jak wszystkie inne zjawiska. Tylko zrozumiałość tej przyczynowości tak się zmniejszyła, że tego nie poznajemy. Gdyż pozostał nam tylko ogólny schemat przyczyny i skutku, trudno więc wyśledzić konieczność, jaka mu i tutaj towarzyszy. To tajemnicze X, które jako niewytłumaczalna reszta pozostawało wszędzie, począwszy od najniższych stopni przyrody, które się wciąż zwiększało, aż ostatecznie przysłoniło nam wszystko, póki rozum uzbrojony w formę przyczynowości patrzał na zewnątrz: owo X coraz się zmniejsza, gdy rozum zwraca się do wewnątrz i gdy sami zaczynamy badać nasze wnętrze, znane nam dokładniej niż ów świat zewnętrzny. Idąc tak odwrotną drogą dochodzimy do odcyfrowania tej nieznanej wielkości: jest nią wola. Ona jest sprężyną poruszającą wszystko, od najniższego do najwyższego. Poznaje ją w nas nasza samowiedza. To X jest wszędzie tożsamościowe. Namysł nasz łączy zewnętrzne i wewnętrzne źródło poznania i tak dochodzimy do rozumienia przyrody i nas samych. Tak przychodzi do skutku przełamanie owej zapory między przyczyną i wolą jako źródłami ruchu. I to jest rozwiązaniem najtrudniejszego zagadnienia całej filozofii, dotyczącego stosunku reału (rzeczy w sobie) do ideału (zjawiska). Poznajemy dwie tożsamości: 1) przyczynowości z samą sobą na wszystkich stopniach przyrody i 2) woli w nas z owym nieznanym X, które już teraz nie jest nierozwiązalną resztą, tak, jak akty woli nie są już niezrozumiałymi cudami, jakimi by były, nie podlegając prawu przyczynowości, tzn. będąc wolnymi. Błędnym było twierdzenie, że gdzie jest wola tam nie ma przyczynowości, a gdzie jest przyczynowość, tam nie ma woli. *Wszędzie, gdzie jest przyczynowość, jest*

bardziej złożona, skutek bardziej różnorodny, ale konieczność, z jaką następuje, nie jest mniejsza ani o włos.

69) W życiu rośliny i roślinnym[209] życiu zwierzęcia różni się wprawdzie podnieta bardzo i pod każdym względem od wywołanej przez nią organicznej czynności i obie są wyraźnie rozgraniczone, ale właściwie nie są jeszcze *rozdzielone*; raczej musi istnieć między nimi styczność, choćby nawet bardzo nieuchwytna i niewidoczna. Zupełny rozdział następuje dopiero w życiu zwierzęcym, którego czynności wywołane pobudkami sprawiają to, że przyczyna, dotychczas jeszcze zawsze materialnie związana ze skutkiem, pojawia się teraz jako zupełnie od niego oderwana, o zupełnie innym charakterze, jako coś, co jest nasamprzód czymś niematerialnym, co jest tylko przedstawieniem. Owa różnorodność między przyczyną a skutkiem, ich wzajemne odosobnienie i nierównomierność, niematerialność przyczyny, a w następstwie tego i pozornie za mała jej zawartość w stosunku do skutku — wszystko to osiąga zatem najwyższy stopień w *pobudce*, która wywołuje ruchy zwierząt. A niezrozumiałość stosunku między przyczyną a skutkiem stałaby się nawet bezwzględna, gdybyśmy także i ten stosunek znali, tak jak resztę stosunków przyczynowych, jedynie *z zewnątrz*. Tymczasem w ten sposób poznanie całkiem innego rodzaju, mianowicie *wewnętrzne*, uzupełnia tu owo zewnętrzne, a proces, który tu następuje jako skutek, gdy zaszła przyczyna, jest nam ściśle znany: na oznaczenie go posiadamy *terminus ad hoc*: „wolę". Ale to, że i tu stosunkowi przyczynowości nie ubyło nic z jego *konieczności* — tak samo, jak przedtem przy podnietach — to orzekamy w chwili, gdy poznajemy, że jest *stosunkiem przyczynowym*, i gdy ujmujemy go w tą właśnie formę myślenia, właściwą naszemu rozumowi. W dodatku okazuje się, że motywacja jest zupełnie analogiczna do obu form stosunku przyczynowego wyjaśnionych powyżej i że jest tylko najwyższym ich stopniem, który osiągają, całkiem nieznacznie się ku niemu wspinając. Na najniższym stopniu życia zwierzęcego jest *pobudka* jeszcze blisko spokrewniona z *podnietą*: zwierzokrzewy, rozgwiazdy w ogóle, głowonogi pomiędzy mięczakami, posiadają ledwie słaby cień świadomości, tyle tylko, ile właśnie potrzebują, by spostrzec pożywienie lub zdobycz i by ją sobie przywłaszczyć, gdy się do tego nastręcza sposobność, w każdym razie także by zmieniać swoje legowiska na korzystniejsze: z tego też powodu spostrzegamy, że na tych niskich stopniach jest działanie pobudki jeszcze tak samo wyraźne, bezpośrednie, stanowcze i niedwuznaczne, jak działanie podniety. Blask światła wciąga małe owady aż w płomień, muchy siadają spokojnie na łbie jaszczurki, która dopiero co połknęła w ich oczach inną muchę. I któż by tu choćby tylko marzył o wolności? U zwierząt wyższego rzędu, inteligentniejszych, staje się działanie pobudek coraz bardziej pośrednie: pobudka oddziela się mianowicie wyraźniej od czynności, którą wywołuje, tak że ta różnica oddalenia między pobudką a czynnością mogłaby nawet służyć za miarę inteligencji zwierząt. Oddalenie to u człowieka staje się niezmierzone. Przedstawienie natomiast, które się staje pobudką czynności zwierząt, musi być nawet u najmądrzejszych z nich jeszcze zawsze *konkretne*, a wybór może nastąpić tylko pomiędzy tym, co w danej chwili jest wyobrażane, nawet tam gdzie już się staje możliwy. Pies waha się, patrząc to na przywołującego go pana, to na suczkę: ruch jego nastąpi spowodowany pobudką silniejszą, ale potem nastąpi już z taką koniecznością, jak jakiś skutek mechaniczny. Wszak i w mechanice widzimy, jak ciało wyprowadzone z równowagi waha się przez pewien czas na przemian w jedną i drugą stronę, póki się nie rozstrzygnie, po której stronie leży jego środek ciężkości, i póki ciało nie spadnie w tę stronę. Póki więc motywacja ogranicza się do przedstawień *konkretnych*, póty jej pokrewieństwo z podnietą i z przyczyną w ogóle staje się widoczne jeszcze i dzięki temu, że pobudka jako działająca przyczyna musi być czymś realnym, obecnym, ba, że musi przecież działać jeszcze fizycznie na zmysły, za pomocą światła, dźwięku, woni, chociażby nawet bardzo pośrednio. W dodatku przyczyna ujawnia się tu spostrzegaczowi tak wyraźnie, jak skutek: widzi on, jak następuje pobudka, a po niej nieochronnie czynność zwierzęcia, tak długo, jak długo nie przeciwdziała żadna inna

*wola, a żadna wola nie jest czynna bez przyczynowości*. Poznanie tej prawdy utrudnia ta okoliczność, że inaczej (z zewnątrz) poznajemy przyczynowość, a inaczej (z wewnątrz i całkiem bezpośrednio) wolę, że więc poznajemy o tyle lepiej jedną, o ile gorzej drugą. Przyczynowość zaciemnia wolę, a wola przyczynowość, zależnie od tego, czy rzecz występuje silniej jako zjawisko (przedstawienie), czy jako wola (rzecz w sobie). Gdyż czym bliżej nam przed oczyma staje jedna strona świata, tym bardziej tracimy z oczu drugą; przyp. tłum.]. [przypis autorski]

[209] *roślinne* — w oryginale: *vegetativ*. [przypis tłumacza]

pobudka, równie widoczna, lub tresura. Jest rzeczą niemożliwą powątpiewać o związku między nimi. Dlatego też nikomu nie wpadnie na myśl przypisywać zwierzętom *liberum arbitrium indifferentiae*, tzn. działania niespowodowanego żadną przyczyną.

70) Ale tam, gdzie świadomość jest rozsądna, a więc zdolna do poznania niewyobrażeniowego, tzn. do pojęć i myśli, tam stają się pobudki zupełnie niezależne od teraźniejszości i realnego otoczenia, a wskutek tego pozostają w ukryciu, niedostępnym dla widza. Gdyż teraz są one tylko myślami, które człowiek nosi w swojej głowie, które powstały jednakże poza nią, a źródło ich tkwi często bardzo daleko, mianowicie albo we własnym doświadczeniu lat ubiegłych, albo w tym, co inni przekazali w słowie i piśmie, nawet z czasów najodleglejszych, lecz tak, że *początek ich jest zawsze realny i przedmiotowy*, jednakże dzięki trudnemu nieraz układowi powikłanych okoliczności zewnętrznych wkrada się do pobudek wiele pomyłek, a za pośrednictwem tradycji wiele złudzeń, w następstwie więc także wiele głupstw. Do tego przyłącza się jeszcze i to, że człowiek ukrywa często pobudki swoich czynów przed wszystkimi innymi ludźmi, czasami nawet przed samym sobą, mianowicie wtedy, gdy się boi poznać to, co go właściwie skłania do tego lub owego czynu. Tymczasem widzimy, jak jego czynność następuje, i staramy się za pomocą przypuszczeń[210] wykryć pobudki, których istnienie przyjmujemy w założeniu z taką pewnością i ufnością, z jaką byśmy przyjęli przyczynę każdego ruchu ciał nieżywych, gdybyśmy zjawienie się jego spostrzegli; jesteśmy bowiem przeświadczeni o tym, że i jedno, i drugie nie jest możliwe bez przyczyny. I odwrotnie: zgodnie z powyższym bierzemy w rachubę działanie pobudek na ludzi — także gdy chodzi o nasze własne zamiary i przedsięwzięcia — z taką pewnością, że byłaby ona zupełnie równa tej, z jaką obliczamy mechaniczne skutki mechanicznych urządzeń, gdybyśmy tutaj tak dokładnie znali indywidualne charaktery ludzi, z którymi mamy mieć do czynienia, jak tam znamy długość i grubość belek, średnice kół, wagę ciężarów itd. Do tego założenia stosuje się każdy tak długo, póki patrzy na zewnątrz, póki ma do czynienia z innymi ludźmi i póki mu idzie o cele praktyczne; gdyż do nich jest przeznaczony rozum ludzki. Ale kto usiłuje osądzić sprawę teoretycznie i filozoficznie, do czego ludzka inteligencja właściwie nie jest przeznaczona, i kto następnie siebie samego czyni przedmiotem sądów, tego wprowadza w błąd opisana powyżej, niematerialna własność pobudek abstrakcyjnych, złożonych z samych myśli; dlatego że wcale nie są związane z teraźniejszością i otoczeniem i że im samym stają w poprzek znowu same tylko myśli, jako pobudki przeciwne. To wyprowadza go w błąd tak dalece, że wątpi o ich istnieniu albo przynajmniej o konieczności ich działania i mniema, jakoby to, co ludzie czynią, mogło również nie nastąpić, że wola postanawia sama z siebie, bez przyczyny i że każdy z jej aktów jest pierwszym początkiem nieprzejrzanego szeregu zmian przez nią spowodowanych. A w tym błędzie utwierdza go szczególnie błędne tłumaczenie sobie owego orzeczenia samowiedzy, któreśmy już dostatecznie zbadali w pierwszym rozdziale, a które brzmi: „mogę robić, co chcę" — zwłaszcza gdy mu się ono przypomina — jak zresztą o każdym czasie — także w wypadku działania kilku pobudek, które mu się zrazu tylko narzucają, wykluczając się wzajemnie. To wszystko więc wzięte razem jest źródłem naturalnego złudzenia, z którego wypływa błędne zapatrywanie, jakoby w naszej samowiedzy tkwiła jakaś pewność wolności naszej woli w tym znaczeniu, jakoby wbrew wszelkim prawom czystego rozumu i przyrody wola była czymś, co postanawia bez wystarczających podstaw, czymś, co posiada postanowienia, które przy danych warunkach mogą wypaść u jednego i tego samego człowieka tak albo też przeciwnie.

71) Aby szczególnie i jak najwyraźniej wyjaśnić powstanie tej pomyłki, tak ważnej dla naszego zagadnienia, i uzupełnić w ten sposób badanie dotyczące samowiedzy, a przeprowadzone w poprzednim rozdziale, pomyślmy sobie człowieka, który — np. stojąc na ulicy — powiedział sobie: „Jest 6 godzina wieczór, ukończyłem pracę dzienną. Mogę teraz pójść na przechadzkę lub do klubu, mogę także wyjść na wieżę, by widzieć zachód słońca, mogę także pójść do teatru, mogę też odwiedzić tego lub tamtego przyjaciela, ba, mogę także przejść przez bramę miasta, pójść w daleki świat i nigdy nie wrócić. To wszystko zależy jedynie ode mnie, posiadam całkowitą wolność w tych rzeczach; lecz nie uczynię teraz nic z tego, ale pójdę, również dobrowolnie, do domu, do mojej żony". Jest

[210] *przypuszczenia* — w oryginale jest: *Konjekturen*. [przypis tłumacza]

to tak samo, jak gdyby woda rzekła: „Mogę się spiętrzyć w wysokie fale (niezawodnie: mianowicie w morzu i podczas burzy), mogę potoczyć się wartkim prądem w dół (bez wątpienia! mianowicie w łożysku rzeki), mogę runąć w przepaść, spieniona i skotłowana (tak! — mianowicie w wodospadzie), mogę wolna trysnąć promieniem w powietrze (tak! — mianowicie w wodotrysku), ostatecznie mogę się nawet zagotować i ulotnić, (słusznie! — przy 80° ciepła); lecz nie uczynię teraz nic z tego wszystkiego, lecz pozostanę, dobrowolnie i spokojnie, w przeźroczej, lustrzanej toni stawu". Tak jak woda może to wszystko zrobić tylko wtedy, gdy nastąpią przyczyny powodujące ją do tego lub owego, tak samo i ów człowiek jedynie tylko pod tym samym warunkiem może uczynić to, co mu się zdaje, że może. Dopóki nie nastąpiły przyczyny, nie może: lecz potem już *musi*, tak samo, jak woda gdy się tylko znajdzie w odpowiednich warunkach. Jego pomyłka i w ogóle złudzenie, jakie tu powstaje dzięki błędnemu tłumaczeniu sobie samowiedzy, złudzenie, jakoby ów człowiek mógł zrobić to wszystko zaraz teraz, polega — biorąc ściśle — na tym, że jego wyobraźnia może sobie unaocznić w pewnej chwili tylko *jeden* obraz, wykluczający na tę chwilę wszystko inne. A gdy sobie następnie przedstawia pobudkę jednej z owych czynności, któreśmy przyjęli jako możliwe, odczuwa natychmiast, jak ona działa na jego wolę i w ten sposób ją niepokoi: w języku fachowym[211] nazywa się to *velleitas*[212]. Następnie jednak sądzi, że mógłby uczynić z niej *voluntas*[213], tzn. wykonać przedstawioną czynność: jednakowoż jest to złudzenie. Gdyż wnet by się zjawiła rozwaga, przypominając mu pobudki przeciwne lub pociągające go w innych kierunkach, i zauważyłby potem, że czyn nie następuje. W razie takiego kolejnego przedstawiania sobie pobudek różnych i wzajemnie się wykluczających — gdy się zarazem stale odzywa owo wewnętrzne: „mogę robić, co chcę" — wola obraca się niejako jak chorągiewka na dachu, osadzona na dobrze naoliwionych zawiasach, przy niestałym wietrze i zwraca się natychmiast w kierunku każdej pobudki, którą wyobraźnia stawia jej przed oczy, i kolejno w kierunku wszystkich takich możliwych pobudek, a przy każdej człowiek myśli, że może jej *chcieć*, a więc ustalić chorągiewkę na tym właśnie punkcie. A jest to tylko złudzeniem. Gdyż to jego „mogę tego chcieć" jest w rzeczywistości hipotetyczne, bo towarzyszy mu dodatek: „gdybym nie wolał tamtego". A dodatek ten znosi ową możność chcenia. Powróćmy do owego pana, rozważającego na ulicy o 6 godzinie, i pomyślmy sobie, że teraz spostrzega, jak za nim stoję, filozofując nad nim, i jak zaprzeczam, jakoby posiadał wolność wykonania wszystkich owych czynności, dla niego możliwych. Mogłoby się wtedy łatwo zdarzyć, że jedną z nich by wykonał, aby zbić moje twierdzenie: ale wtedy moje przeczenie, działające na jego ducha przekory, byłoby właśnie pobudką zmuszającą go do tego. Lecz mogłaby go ona popchnąć tylko do tej lub do owej z *łatwiejszych* czynności pomiędzy tymi, któreśmy powyżej podali — poszedłby np. do teatru — jednakowoż w żadnym razie do czynności wymienionej przy końcu, mianowicie do tego, by poszedł w świat daleki: do tego byłaby ta pobudka zbyt słaba. Tak samo mylą się ci, którzy, trzymając w ręku nabity pistolet, sądzą, że mogą się zastrzelić z niego. Owo mechaniczne narzędzie ma tu najmniejsze znaczenie, rzeczą główną natomiast jest pobudka niezwykle silna, a więc rzadka, która by posiadała tę olbrzymią siłę, jaka jest potrzebna, by przeważyć chęć do życia, albo, mówiąc trafniej — obawę przed śmiercią: dopiero gdy taka pobudka nastąpiła, może się ów człowiek rzeczywiście zastrzelić — i musi; chyba gdyby ten czyn udaremniła pobudka przeciwna, jeszcze silniejsza, o ile taka jest w ogóle możliwa.

72) Mogę robić, co chcę: mogę, jeżeli *zechcę*, oddać biednym wszystko, co posiadam, i dzięki temu stać się sam jednym z nich — jeżeli *zechcę*! Ale ja nie zdołam tego *chcieć*, bo pobudki przeciwne mają nade mną moc aż nazbyt wielką, abym mógł. Natomiast gdybym posiadał inny charakter i to w tym stopniu, żebym był świętym, wtedy mógłbym tego chcieć, ale wtedy też nie mógłbym tego nie chcieć, a więc musiałbym to uczynić. To wszystko zgadza się całkowicie z tym, co orzeka samowiedza: „mogę *robić, co chcę*". Lecz niektórym bezmyślnym filozofiątkom zdaje się jeszcze po dziś dzień, że spostrzegają tam wolność woli, wskutek czego nadają jej znaczenie faktu danego w świadomości. Pomiędzy

[211] *język fachowy* — w oryginale jest: *Kunstsprache*. [przypis tłumacza]
[212] *velleitas* — zachcianka; w niemieckim: *Gelüste*. [przypis tłumacza]
[213] *voluntas* — wola. [przypis tłumacza]

nimi wyróżnia się pan *Cousin*[214] i dlatego zasługuje tu na *mention honorable*[215], gdyż uczy on w swoim dziele *Cours d'histoire de la philosophie, professé en 1819, 20., et publié par Vacherot, 1841*[216], że wolność woli jest najniezawodniejszym faktem świadomości (Vol. 1, s. 19, 20) i gani *Kanta* za to, że ją udowodnił tylko na podstawie prawa etycznego, stawiając ją jako postulat, podczas gdy jest ona przecież faktem: „*pourquoi démontrer ce qu'il suffit de constater*[217]?" (s. 50); „*la liberté est un fait, et non une croyance*[218]" (tamże). Tymczasem nie brak i w Niemczech nieświadomych, którzy puszczają mimo uszu wszystko, co o tym powiedzieli wielcy myśliciele w ciągu dwóch stuleci, i którzy — tak, jak szary tłum — pojąwszy błędnie ów fakt samowiedzy, zanalizowany w poprzednim ustępie, ufni weń głoszą[219], że wolność woli jest rzeczywiście dana. Lecz może ich niesłusznie potępiam, gdyż być może, że nie są tak nieświadomi, jak się zdaje, lecz tylko głodni, i że z tego powodu za kawałek bardzo suchego chleba uczą wszystkiego, co by się mogło podobać jakiemuś wysokiemu Imć Ministrowi.

73) I nie jest to bynajmniej ani przenośnią[220], ani przesadą[221], lecz całkiem suchą i dosłowną prawdą, że tak jak kula na bilardzie wcale nie może się zacząć ruszać, póki nie otrzyma uderzenia, że całkiem tak samo człowiek nie może powstać z krzesła, póki go jakaś pobudka nie podniesie lub nie oderwie: ale potem jest już jego powstanie tak konieczne i tak niechybne, jak potoczenie się kuli po otrzymaniu uderzenia. A spodziewać się, że ktoś uczyni coś, do czego go nie zachęca zgoła żadna korzyść, jest tym samym, co spodziewać się, że kawałek drzewa się ku nam poruszy, choć go żaden sznur nie ciągnie. A gdyby może uparcie zaprzeczano komuś, kto by w towarzystwie twierdził coś podobnego, to załatwiłby on sprawę w najkrótszy sposób, gdyby kazał trzeciej osobie krzyknąć nagle głosem donośnym i poważnym: „powała się wali!", a przeciwnicy jego przyszliby dzięki temu rychło do przekonania, że pobudka posiada tak samo władze wyrzucania ludzi z domu, jak najsilniejsza mechaniczna przyczyna.

74) Bo człowiek, tak jak wszystkie przedmioty doświadczenia, jest zjawiskiem w czasie i przestrzeni, a ponieważ prawo przyczynowości jest ważne *a priori*, a zatem bez wyjątku dla wszystkich tych przedmiotów, więc i on musi się mu poddać. Tak nam mówi czysty rozum *a priori*, tak potwierdza to analogia przeprowadzona przez całą przyrodę i tak poświadcza doświadczenie w każdej chwili, jeżeli się nie dajemy omamić pozorowi. A pozór ten powstaje wskutek tego, że stworzenia w przyrodzie, wznosząc się coraz wyżej i wyżej, stają się coraz bardziej złożone, że ich wrażliwość wzmaga się i wznosi od czysto mechanicznej do chemicznej, elektrycznej, wrażeniowej, spostrzeżeniowej, intelektualnej, a w końcu rozumowej — i że zatem także charakter *działających przyczyn* musi utrzymywać się również na tym samym poziomie i wypaść na każdym stopniu stosownie do istot, na które ma działać. Dlatego też przedstawiają się nam potem przyczyny coraz mniej uchwytnie i materialnie, tak, że w końcu oko ich już nie może dostrzec. Może je natomiast uchwycić rozum, który w poszczególnych wypadkach przyjmuje ich istnienie z niezachwianą wiarą i który je też, przy skrzętnym badaniu, odkrywa. Gdyż działające przyczyny stopniowo przeszły tu w same myśli, które walczą z innymi myślami, póki najpotężniejsza z nich nie rozstrzygnie i nie wprowadzi człowieka w ruch; a wszystko to następuje z tą samą niezłomnością związku przyczynowego, jak w wypadkach, gdzie przyczyny czysto mechaniczne przeciwdziałają sobie w złożonym połączeniu i gdzie obliczony skutek niechybnie następuje. Pozór bezprzyczynowości, spowodowany niewidocznością przyczyny, posiadają w tym samym stopniu naelektryzowane korkowe kulki podrygują-

[214] *Cousin, Wiktor* (1792–1867) — francuski filozof epoki porewolucyjnej. Eklektyk, spirytualista, któremu brakowało zupełnie samodzielności i głębokości w badaniach filozoficznych. Uczeń Royer Callarda i Maine de Birana. Pozostawał pod wpływem Hegla i starał się we Francji rozpowszechnić filozofię niemiecką. Filozofia jego jest metafizyką opartą na psychologii. Wydawca tekstów Proklusa, Platona, Abélarda, Kartezjusza, Pascala. [przypis tłumacza]

[215] *mention honorable* — zaszczytna wzmianka. [przypis tłumacza]

[216] *Cours d'histoire de la philosophie, professé en 1819 (…) — Kurs historii filozofii, wyłożony w latach 1819 i 1820, ogłoszony przez Vacherota w r. 1841.* [przypis tłumacza]

[217] *pourquoi démontrer ce qu'il suffit de constater* (fr.) — po co udowadniać to, co wystarczy stwierdzić. [przypis tłumacza]

[218] *la liberté est un fait, et non une croyance* — wolność jest faktem, a nie wierzeniem. [przypis tłumacza]

[219] *ufni weń głoszą* — w oryginale: *präkonisiren*. [przypis tłumacza]

[220] *przenośnią* — w oryginale: *Metapher*. [przypis tłumacza]

[221] *przesadą* — w oryginale: *Hyperbel*. [przypis tłumacza]

ce pod kloszem we wszystkich kierunkach, jak ruchy człowieka: lecz sąd nie przysługuje oku, lecz rozumowi.

75) Gdybyśmy przyjęli wolność woli, to każda ludzka czynność byłaby cudem niedającym się wytłumaczyć: skutkiem bez przyczyny. A gdybyśmy się odważyli i spróbowali przedstawić sobie takie *liberum arbitrium indifferentiae*, to zauważylibyśmy wnet, że rozum właściwie tu ustaje i milknie: nie posiada żadnej formy, by pomyśleć coś podobnego. Gdyż zasada podstawy, zasada powszechnego określania i wzajemnej zależności zjawisk, jest najogólniejszą formą naszej zdolności poznawczej, formą, która — stosownie do rozmaitości jej przedmiotów — także sama przybiera rozmaite kształty. A tu mamy sobie pomyśleć coś, co powoduje, choć samo nie jest spowodowane, coś, co nie zależy od niczego, ale od czego zależy coś innego, co bez zniewolenia, a więc i bez podstawy uskutecznia teraz A, podczas gdy tak samo mogłoby przecież uskutecznić B albo C, albo D, a mianowicie mogłoby uskutecznić w zupełności i w tych samych warunkach, tzn. że nie potrzeba by, aby w A tkwiło teraz coś, co mu daje pierwszeństwo przed B, C, D (bo to pierwszeństwo byłoby motywacją, a więc przyczynowością). Prowadzi nas to na powrót do pojęcia *bezwzględnej przypadkowości*, któreśmy ustalili zaraz na początku. Powtarzam jeszcze raz: rozum właściwie zupełnie tu ustaje i milknie... proszę tylko spróbować, czy się da do tego doprowadzić!

76) Ale teraz przypomnimy sobie także i to, czym jest w ogóle przyczyna: zmianą poprzedzającą, dzięki której zmiana następująca staje się konieczna. Żadna przyczyna na świecie nie wydaje z siebie całego swojego skutku w zupełności, ani też nie stwarza go z niczego. Każdym razem istnieje raczej coś, na co działa, sprowadzając zmianę tylko w pewnym czasie, na pewnym miejscu i w pewnej określonej istocie. Ta zmiana jest stale zgodna z naturą istoty, a więc *siła* potrzebna do niej musiała już być zawarta w tej istocie. Każdy skutek wypływa zatem z dwóch czynników: jednego wewnętrznego i jednego zewnętrznego, mianowicie: z pierwotnej siły tego, na co się działa, i z powodującej przyczyny, która tamtą siłą zniewala do tego, by się teraz tutaj objawiła. Pierwotna siła tkwi w założeniu każdej przyczynowości i każdego tłumaczenia opartego na niej. Dlatego też właśnie tłumaczenie to nie tłumaczy nigdy wszystkiego, lecz zostawia stale resztę niedającą się wytłumaczyć. Widzimy to w całej fizyce i chemii; ich tłumaczenia przyjmują wszędzie siły przyrody, które się uzewnętrzniają w zjawiskach, a całe tłumaczenie polega na tym, że się wszystko do nich sprowadza. Sama siła przyrody nie podlega żadnemu tłumaczeniu, lecz jest zasadą wszelkiego tłumaczenia. Tak samo nie podlega sama żadnej przyczynowości, lecz jest właśnie sama tym, co nadaje każdej przyczynie przyczynowość, tzn. zdolność działania. Ona sama jest wspólnym podłożem wszelkich skutków tego rodzaju i jest obecna w każdym z nich. Tak sprowadza się zjawiska magnetyczne do pierwotnej siły, zwanej elektrycznością. Tu tłumaczenie się urywa: podaje ono tylko warunki, pod którymi taka siła się uzewnętrznia, tzn. przyczyny, które wywołują jej działalność. Tłumaczenia mechaniki nieba przyjmują ciążenie jako siłę, dzięki której działają tu poszczególne przyczyny powodujące bieg światów. Tłumaczenia chemii przyjmują tajemnicze siły, które się objawiają jako powinowactwa z wyboru, zgodnie z pewnymi stosunkami stechiometrycznymi[222]: na tych siłach polegają ostatecznie wszystkie te skutki, które się zjawiają punktualnie, wywołane przyczynami, jakie się podaje. Tak samo wszelkie tłumaczenia fizjologii przyjmują siłę życia, która w określony sposób reaguje na specyficzne podniety wewnętrzne i zewnętrzne. I tak ma się rzecz na ogół wszędzie. Nawet takie przyczyny jak uderzenie i ciśnienie, którymi się zajmuje tak uchwytna mechanika, obejmują w założeniu nieprzenikliwość, spójność, stałość, twardość, bezwładność, ciężkość, elastyczność: a są to siły przyrody nie w mniejszym stopniu niezbadane, niż te, któreśmy właśnie wymienili. A więc przyczyny zawierają wszędzie tylko określniki „gdzie" i „kiedy" *objawów* sił pierwotnych i niewytłumaczalnych, i jedynie dzięki przyjęciu tych ostatnich stają się przyczynami, tzn. sprowadzają pewne skutki z koniecznością.

77) Tak więc, jak z przyczynami, w najciaśniejszym tego słowa znaczeniu, i z podnietami, ma się ta rzecz również i z *pobudkami*, i to nie w mniejszym stopniu, bo motywacja nie różni się przecież od przyczynowości co do istoty swojej, lecz jest tylko jednym z jej ro-

[222]*stechiometryczne — stöchiometrisch*. Stechiometria jest nauką o stosunkach miary i ciężaru, w jakich się ciała chemicznie łączą. [przypis tłumacza]

dzajów, mianowicie przyczynowością, która przeszła przez medium poznania. A więc i tu wywołuje przyczyna tylko objaw siły, której nie można już dalej sprowadzić do przyczyn, ani też, wskutek tego, bliżej wytłumaczyć — siły, która się tu nazywa *wolą*, a którą znamy nie tylko z zewnątrz, jak inne siły przyrody, lecz także z wewnątrz i bezpośrednio, dzięki samowiedzy. I tylko pod tym warunkiem, że taka wola istnieje i że posiada w poszczególnych wypadkach określone własności, działają przyczyny skierowane ku niej, a nazywane tu pobudkami. Ta odrębna i indywidualna właściwość woli, dzięki której oddziaływanie woli na te same pobudki jest inne u każdego człowieka, stanowi to, co nazywamy *charakterem* człowieka, mianowicie *charakterem empirycznym*, ponieważ nie poznajemy go *a priori*, lecz tylko za pomocą doświadczenia. Określa on nasamprzód sposób działania rozmaitych pobudek na danego człowieka. Gdyż stanowi podstawę wszelkich skutków wywołanych pobudkami, tak samo, jak ogólne siły przyrody stanowią podstawę skutków wywołanych przyczynami, w najciaśniejszym znaczeniu, a siła życia podstawę skutków podniet. I jak siły przyrody, jest także i on pierwotny, niezmienny i niewytłumaczalny. Jest odmienny w każdym gatunku u zwierząt, w każdym osobniku u ludzi. Jedynie u zwierząt najwyższego rzędu, najmądrzejszych, występuje już charakter dostrzegalnie indywidualny, chociaż charakter gatunku zgoła przeważa.

78) Charakter człowieka jest 1) *indywidualny*: jest w każdym człowieku inny. Charakter gatunku jest wprawdzie podstawą wszystkich charakterów i dlatego znajdujemy w każdym te same własności główne, jednakowoż stopień tak znacznie to się podnosi, to spada, układy i odmiany własności są tak rozmaite i pogmatwane, iż można przyjąć, że moralna różność charakterów dorównywa różności intelektualnych zdolności — co wiele znaczy — i że obie są bez porównania większe niż różnice cielesne między olbrzymem a karłem, między Apollinem a Thersytesem[223]. I to jest powodem, że działanie tej samej pobudki na różnych ludzi jest całkiem różne: tak jak światło słoneczne zabarwia wosk na biało, lecz chlorek srebra na czarno, jak pod wpływem ciepła mięknie wosk, lecz twardnieje glina. Dlatego też, opierając się jedynie na znajomości pobudki, nie możemy przepowiedzieć czynu, lecz musimy znać prócz tego dokładnie także charakter.

79) Charakter człowieka jest 2) *empiryczny*. Poznajemy go jedynie dzięki doświadczeniu, nie tylko u innych, lecz także u siebie samych. Dlatego to spotyka nas często rozczarowanie, nie tylko co do innych, ale także co do nas samych, gdy się naraz przekonywamy, że nie posiadamy tego lub owego przymiotu — np. sprawiedliwości, bezinteresowności, odwagi — w takim stopniu, jakeśmy dobrodusznie przypuszczali. Z tego też powodu, gdy nas czeka trudny wybór, pozostaje nasze własne postanowienie, na równi z cudzym, dla nas samych tajemnicą tak długo, pókiśmy wyboru nie rozstrzygnęli: raz jesteśmy przekonani, że padnie na tę, to znowu że na tamtą stronę, stosownie do tego, czy poznanie stawia woli przed oczy bliżej tę czy tamtą pobudkę, próbując na niej siły tych pobudek; a owo: „mogę robić, co chcę" stwarza tu pozór wolności woli. W końcu pobudka silniejsza ogarnia swoją mocą wolę i wybór zapada często inaczej, niżeśmy z początku przypuszczali. W końcu też nikt wskutek tego nie może wiedzieć, jak ktoś inny, ani też, jak on sam postąpi w pewnym określonym położeniu, póki się w nim nie znalazł: a dopiero gdy przeszedł próbę, ma pewność odnośnie do tamtego człowieka, i dopiero po niej także odnośnie do siebie samego. Ale wtedy już naprawdę ją ma: doświadczony przyjaciel, wypróbowany sługa są pewni. W ogóle obchodzimy się z człowiekiem, którego dokładnie znamy, tak samo jak z każdą inną rzeczą, której własności jużeśmy poznali, i z ufnością przewidujemy, czego się możemy po nim spodziewać, a czego nie. Kto raz coś uczynił, uczyni to w danym razie znowu, bez względu na to, czy to jest dobre, czy złe. Dlatego każdy, kto potrzebuje wydatnej i niezwykłej pomocy, zwróci się po nią do tego, który już złożył dowody szlachetności; a ten, kto chce sobie nająć zbrodniarza, szukać go będzie wśród ludzi, którzy już ręce umaczali we krwi. Według Herodota (VII, 164) Gelo z Syrakuzy znalazł się w takim położeniu, że musiał jakiemuś człowiekowi zupełnie zaufać bardzo wielką kwotę pieniężną, gdyż musiał ją dać komuś do przewiezienia za granicę z zupełną wolnością rozporządzania nią. Wybrał do tego Kadmosa, który złożył dowód rzadkiej, ba, niesłychanej prawości i sumienności. Nie zdradził położonego w nim

[223] *Thersytes* — najbrzydszy z Greków oblegających Troję. Za złośliwość i gadulstwo spotkała go zasłużona kara z ręki Achillesa, który go zabił za wyrwanie oczu trupowi królowej Amazonek Pentezylei. [przypis tłumacza]

zaufania. Znajomość siebie samego, na której się opiera zaufanie do siebie lub nieufność, wyrasta również dopiero z doświadczenia i dzięki nadarzającej się sposobności. Stosownie do tego, czyśmy w pewnym wypadku okazali rozwagę, męstwo, prawość, dyskrecję, delikatność — lub czegokolwiek by od nas żądano w takim wypadku — czy też wyszło na jaw, że nam brak tych cnót — jesteśmy później, wskutek zaznajomienia się z samymi sobą, albo zadowoleni z siebie, albo przeciwnie. Dopiero dokładna znajomość własnego empirycznego charakteru daje człowiekowi to, co się nazywa *charakterem nabytym*, charakter taki posiada ten, kto zna dokładnie swoje własności, zarówno dobre, jak złe, i kto dzięki temu wie z pewnością, czego się po sobie może spodziewać i czego od siebie może wymagać, a czego nie. Gra on teraz według zasad sztuki i metodycznie, nieugięcie i z godnością swoją własną rolę, którą przedtem grał tylko tak, jak mu jego natura na mocy jego empirycznego charakteru wskazywała[224] — i nigdy z niej (jak to się mówi) nie wypada. A to ostatnie udowadnia zawsze, że ktoś w tym lub owym wypadku znajdował się w błędzie co do siebie samego.

80) Charakter człowieka jest 3) *stały*: pozostaje tym samym przez całe życie. Pod zmienną powłoką swoich lat i stosunków, nawet swoich wiadomości i zapatrywań, tkwi jak rak w swojej skorupie, tożsamościowy i właściwy człowiek, całkiem niezmienny i zawsze ten sam. Tylko kierunek i treść jego charakteru doznaje tych pozornych odmian, które są następstwem rozmaitości wieku i jego potrzeb. *Człowiek nie zmienia się nigdy*: jak postąpił w jednym wypadku, tak postąpi znowu, zawsze gdy zajdą zupełnie te same okoliczności (a należy do nich także trafna znajomość tych okoliczności). Potwierdzenia tej prawdy można czerpać z codziennego doświadczenia: lecz najbardziej uderza[225] nas ona wtedy, gdy spotkawszy się ze znajomym po 20 lub 30 latach niewidzenia, przyłapujemy go na tych samych sprawkach, co niegdyś. Niejeden wprawdzie zaprzeczy tej prawdzie — słowami, lecz w swoim postępowaniu sam ją przyjmuje i nie zaufa już nigdy temu, którego *raz* przyłapał na nierzetelności, natomiast polega na tym, który się okazał rzetelny. Gdyż na owej prawdzie polega cała możliwość poznania ludzi i możliwość niezachwianej wiary w ludzi wypróbowanych i doświadczonych. A nawet jeżeli nas takie zaufanie kiedy zawiedzie, nie mówimy nigdy: „jego charakter się zmienił", lecz: „zawiodłem się na nim". Na niej polegało, że chcąc ocenić moralną wartość jakiegoś uczynku, staramy się przede wszystkim osiągnąć pewność co do jego pobudki, i że potem wszakże pochwała nasza lub nagana nie tyczy pobudki, lecz charakteru, który się dał spowodować taką pobudką, gdyż jest on drugim czynnikiem tego uczynku, a tkwi[226] jedynie w człowieku. Na tej samej prawdzie polega to, że prawdziwy honor (nie honor rycerski lub półgłówków) nie da się już nigdy przywrócić, gdy się go raz utraciło, lecz że skaza spowodowana jednym jedynym niegodziwym uczynkiem znaczy człowieka na zawsze — wyciska na nim, jak to się mówi, niezatarte piętno. Stąd przysłowie: „Kto raz ukradł, pozostaje złodziejem na całe życie". Na niej polega to, że gdy w razie ważnych zatargów państwowych zdrada czasami bywa pożądana, to zdrajca jest poszukiwany, używany i nagradzany, że potem jednak, gdy cel został osiągnięty, roztropność każe się go pozbyć: gdyż okoliczności są zmienne, ale charakter zdrajcy niezmienny. Na niej polega to, że pisarz dramatyczny popełnia największy błąd wówczas, gdy nie przedstawia swoich charakterów jednolicie, tzn. gdy nie przeprowadza ich, tak jak wielcy poeci, ze stałością i niezłomnym następstwem siły przyrody. Ten ostatni punkt udowodniłem na Szekspirze w obszernym przykładzie w *Parerga*, tom 2. § 118, s. 196 pierwszego wydania[227]. Ba, na tej samej prawdzie polega możliwość sumienia, tak, że często nawet w późnym wieku jeszcze wypomina nam ono grzechy młodości,

[224] *jak mu jego natura (…) wskazywała* — w oryginale: *naturalisirte*. [przypis tłumacza]

[225] *lecz najbardziej uderza* — w oryginale: *am frappantesten erhält man sie*. [przypis tłumacza]

[226] *jest on drugim czynnikiem (…), a tkwi* — w oryginale: *inhärirender Faktor*. [przypis tłumacza]

[227] Parerga*, tom 2. § 118, s. 196* — A § 119, s. 248. wydania drugiego. *Parerga i Paralipomena*, tom II. (V, 239 i 240). Dramaty Szekspira najlepiej wyjaśniają i ilustrują ową prawdę, że charakter człowieka jest niezmienny. Schopenhauer wykazuje to na charakterze hrabiego Northumberlanda, przeprowadzonym konsekwentnie przez trzy dramaty (*Ryszard II* i obie części *Henryka IV*). W *pierwszym*: sprzysiężenie hrabiego przeciw Ryszardowi II na korzyść późniejszego Henryka IV. W *drugim*: takie samo sprzysiężenie przeciw nowemu królowi. Lecz w ostatniej i najważniejszej chwili hrabia nie przybywa, zostawiając swoich towarzyszów bez pomocy. Ulegają, doznawszy porażki. W bitwie pada syn hrabiego. W *trzecim*: hrabia chce pomścić śmierć syna. Znowu przygotowuje sprzysiężenie i znowu w decydującej chwili nie przybywa. Towarzysze jego muszą się poddać królowi, który nie dotrzymuje warunków, i giną. Sam hrabia chroni się do Szkocji. [przypis tłumacza]

jak np. Janowi J[akubowi] Rousseau po 40 latach wypomniało to, że posądził dziewkę Marion o kradzież, którą sam popełnił. Jest to możliwe tylko wtedy, gdy przyjmiemy, że charakter się nie zmienił, że pozostał ten sam; przeciwnie bowiem: najśmieszniejsze pomyłki, najdziwaczniejsze głupstwa popełnione w nieświadomości młodych lat nie wywołują w nas wstydu w starości, gdyż wszystko to się zmieniło, były to rzeczy poznania, porzuciliśmy je i dawno już pozbyliśmy się ich, jak naszej dziecięcej odzieży. Na tej samej prawdzie polega to, że człowiek, poznawszy nawet najdokładniej swoje moralne błędy i ułomności, ba, brzydząc się nimi, mając nawet najszczersze postanowienie poprawy, właściwie się przecież nie poprawia. Natomiast, gdy się ponowi sposobność, możemy go znowu przyłapać na tej samej drodze, którą postępował przedtem — mimo jego poważnych postanowień i rzetelnych przyrzeczeń i ku własnemu jego zdziwieniu. Tylko jego poznanie daje się sprostować: dlatego może on przyjść do przekonania, że te lub owe środki, których używał przedtem, nie prowadzą go do zamierzonego celu albo że mu przynoszą więcej szkody niż korzyści: naówczas zmieni środki, nie cele. Na tym polega amerykański system poprawczy[228]: nie podejmuje się on poprawy *charakteru*, *serca*, lecz pouczenia *głowy* człowieka i wykazania mu, że postępując jak dotychczas, drogą nieuczciwości, daleko mozolniej, z trudami i niebezpieczeństwami o wiele większymi osiągnie swoje cele — do których dąży nieodmiennie dzięki swojemu charakterowi — niż gdyby dążył drogą uczciwości, pracy i zadowalania się małym. W ogóle tylko w sferze i zakresie poznania możliwa jest jakakolwiek poprawa i uszlachetnienie. Charakter jest niezmienny, pobudki działają z koniecznością, lecz muszą wprzód przejść przez *poznanie*, które jest medium pobudek. Poznanie natomiast jest zdolne do jak najróżnorodniejszego rozszerzania się i do ciągłego doskonalenia w niezliczonych stopniach: w tym kierunku pracuje wszelkie wychowanie. Kształcenie rozsądku za pomocą wiadomości i wiedzy wszelkiego rodzaju posiada moralne znaczenie dzięki temu, że otwiera drogę pobudkom: bez niego byłby człowiek dla nich niedostępny. Póki ich nie zdołał rozumieć, nie istniały dla jego woli. Dlatego nawet gdy warunki zewnętrzne pozostały te same, może być położenie człowieka w rzeczywistości mimo to całkiem inne drugim razem niż pierwszym: mianowicie wtedy, jeżeli dopiero w czasie dzielącym oba te razy stał się zdolny do trafnego i zupełnego pojmowania owych warunków; wskutek czego działają teraz na niego pobudki, dla których przedtem był niedostępny. W tym znaczeniu mówili scholastycy bardzo słusznie: *causa finalis* (cel, pobudka) *movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum*[229]". Lecz żadne moralne oddziaływanie nie idzie poza sprostowanie poznania, a starania, aby błędy w charakterze człowieka usuwać za pomocą prawienia i moralizowania oraz aby w ten sposób zupełnie przeistoczyć sam jego charakter, jego właściwą moralność, równają się całkiem zapędom, które pragną przemienić ołów w złoto za pomocą działań zewnętrznych, lub doprowadzić do tego, żeby dąb rodził morele dzięki troskliwej hodowli.

81) Przekonanie o niezmienności charakteru wypowiedział już *Apulejusz*[230] uznając, że nie podlega ono żadnej wątpliwości. Znajdujemy je w jego *Oratio de magia*, gdzie broniąc się przeciw obwinianiu go o czary powołuje się na swój znany charakter, mówiąc: „Certum indicem cuiusque animum esse, qui semper eodem ingenio ad virtutem vel ad malitiam moratus, firmum argumentum est accipiendi criminis, aut respuendi[231]".

82) Charakter indywidualny jest 4) *wrodzony*: nie jest dziełem ani sztuki, ani okoliczności podlegających przypadkowi, lecz dziełem samej przyrody. Ujawnia się on już w dziecku, wykazuje tu, w małym stopniu, czym się stanie w przyszłości w stopniu wiel-

[228] *system poprawczy* — w oryginale: *Pönitenziarsystem*. [przypis tłumacza]

[229] *causa finalis movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum* (łac.) — przyczyna ostateczna (celowa: cel, pobudka) nie działa wedle swojego bytu realnego, ale wedle poznanego (pomyślanego). [przypis tłumacza]

[230] *Apulejusz* — powieściopisarz i retor rzymski, urodzony około r. 124 po Chr. w Medaurze (w Afryce). Ożenił się z matką swojego przyjaciela Poncjanusa, Emilią Pudentillą. Gdy Poncjanus podczas podróży zmarł, oskarżył jego brat Apulejusza o czary, którymi rzekomo zjednał sobie matkę. Przed tym oskarżeniem bronił się Apulejusz przed prokonsulem Afryki Klaudiuszem Maksymusem w Sabracie. Wygłosił sławną mowę, nazwaną *Apologia*. Został uniewinniony. [przypis tłumacza]

[231] *Certum indicem cuiusque animum esse, qui semper eodem ingenio ad virtutem vel ad malitiam moratus, firmum argumentum est accipiendi criminis, aut respuendi* (łac.) — Pewnym probierzem jest umysł każdego, który, gdy zawsze z jednakowym charakterem był usposobiony albo do cnotliwości, albo do złości, jest niezłomnym dowodem, czy zbrodnia ma zostać przyjętą czy odrzuconą. [przypis tłumacza]

kim. Dlatego u dzieci, których wychowanie i otoczenie było najzupełniej to samo, występuje mimo to jak najwyraźniej bardzo zasadnicza różnica charakteru: jest to ten sam charakter, który będą posiadały jako starcy. W zasadniczych swoich rysach jest on nawet dziedziczny, lecz tylko po ojcu, inteligencja natomiast po matce. Co do tej kwestii odsyłam czytelnika do rozdz. 43 drugiego tomu mojego dzieła głównego[232].

83) Z tego przedstawienia istoty indywidualnego charakteru wynika bez wątpienia, że cnoty i występki są wrodzone. Prawda ta będzie nie na rękę zapewne niejednemu przesądowi i niejednej babskiej[233] filozofii, wraz z jej tak zwanymi praktycznymi sprawami, tzn. marnymi i ciasnymi pojęciami i ograniczonymi, szkolarskimi poglądami: lecz już *Sokrates*[234], ojciec etyki, był o niej przekonany i, jak donosi *Arystoteles* (*Ethica magna* I, 9[235]) twierdził: *οὐκ ἐφ' ἡμῖν γενέσθαι τὸ σπουδαιους εἶναι, ἢ φαύλους, κ. τ. λ* (*in arbitrio nostro positum non esse, nos probos, vel malos esse*[236]). To, co Arystoteles tu przeciwko temu podnosi, jest oczywiście błędne: zresztą sam podziela ów pogląd Sokratesa i najwyraźniej

[232]*charakter (…) [w] zasadniczych swoich rysach jest (…) dziedziczny (…) odsyłam czytelnika do rozdz. 43 drugiego tomu mojego dzieła głównego — O dziedziczności przymiotów* (t. II, rozdz. 43). Jak zwykle, tak i tym razem idzie mi tylko o dokładne streszczenie autora, a nie o krytykę, ani też (w tym wypadku) o porównanie jego teorii dziedziczności z dzisiejszymi, tym bardziej że i ona, jak wszystkie szczególne poglądy Schopenhauera, jest ściśle związana z jego zasadniczymi założeniami metafizycznymi i poznawczymi. Jego empiryczny dualizm (metafizycznie jest *ἕν καὶ πᾶν*), odróżniający intelekt od woli w ten sposób, że intelekt jest tylko pochodnym, zaś wola pierwotną, prowadzi go do twierdzenia, że przymioty woli są dziedziczne po ojcu, który jest *sexus potior* (pierwiastek czynny), zaś przymioty intelektu po matce, która jest *sexus sequior* (pierwiastek bierny). Potwierdzenia tej prawdy dostarcza nam doświadczenie, przede wszystkim nasze własne, gdy troskliwie badamy podobieństwo naszych objawów woli z ojcowskimi i naszego intelektu z matczynym, oraz historia. Tu następuje szereg przykładów z historii, popierających obie części powyższego twierdzenia. Ale reguła ta spotyka się nieraz z wyjątkami. Schopenhauer stara się je wytłumaczyć albo tym, że *pater semper incertus* [łac.: ojciec zawsze niepewny; red. WL]", albo modyfikowaniem woli przez intelekt, albo przypadkiem. A także ubocznymi okolicznościami, jak wychowującym środowiskiem lub tym, że np. nieraz pilność i wprawa pokrywają na zewnątrz intelektualne braki: tu idzie o dziedziczność po matce głupiej. Wchodzą tu w grę także fizjologiczne czynniki: stosunek rozwinięcia mózgu (matki) do siły uderzenia krwi (temperamentu u ojca), wiek, zdrowie i stopień żywotnych sił rodziców wówczas, gdy płodzili, i to, w jaki sposób te czynniki działały u przodków, zmieniając się z generacji na generację. Czym bardziej rodzice dobrani, tym większa harmonia w duszy dzieci między intelektem a wolą. Gdy teraz, biorąc na uwagę wielką różnorodność ludzi pod względem intelektualnym i moralnym, zechcemy te wyniki zastosować do praktycznego życia jako wskazówkę do uszlachetniania rodu ludzkiego, to zobaczymy, że nie tylko z zewnątrz, przez kształcenie, lecz przede wszystkim z wewnątrz, drogą generacji, można ten cel osiągnąć. Już starożytni (Platon) mieli takie plany (należałoby tu wymienić Spartan, o których Schopenhauer tu zupełnie nie wspomina), ale pomijając takie utopijne możliwości, jak odsunięcie od płodzenia kobiet głupich i szubrawców, podaje Schopenhauer inne praktyczne wskazówki, jak np. przyznawanie posagów dziewczętom nie tym, które tylko moralne, ale przede wszystkim tym, które rozumne. Następuje roztrząsanie ze stanowiska etyczno-metafizycznego. Charakter idzie ten sam przez cały szereg generacji, lecz w każdej towarzyszy mu coraz to inny intelekt, przynosząc ze sobą nowe światopoglądy, które zmieniają kierunek chcenia w każdym następnym potomku. Każdy musi na nowo potwierdzać życie lub mu zaprzeczać. Życie pokazuje woli coraz to inne swoje strony, zostawiając mu tak otwartą drogę zbawienia (*Heilsordnung*). Pogląd na to życie ma wola od intelektu, który się zatem musi ciągle odmieniać i odświeżać, a że pochodzi od matki, więc tu tkwi powód, dlaczego wszystkie narody zakazują małżeństw między rodzeństwem, dlaczego na ogół nie ma miłości płciowej między rodzeństwem; gdyż dawałaby ona wciąż tylko ten sam intelekt i tę samą wolę, wciąż to samo zjawisko w beznadziejnym nawrocie. W końcu uwaga, że odszukanie źródła różnorodności charakterów ludzkich dlatego jest tak trudne, że wchodzi tu w grę wola, która, jako rzecz w sobie, nie podlega zasadzie podstawy i że wskutek tego kończy się tutaj nasze rozumienie, możliwe właśnie tylko dzięki stosowaniu tej zasady. Wola, jako rzecz w sobie, nie zna żadnych „dlaczego?". [przypis tłumacza]

[233]*babska filozofia* — w oryginale: *Rockenphilosophie* (kądzielna filozofia). [przypis tłumacza]

[234]*Sokrates* — ur. około r. 470 przed Chr., filozofię swoją czerpał przede wszystkim z siebie, zwracając pilną uwagę na zadania, jakie wypływają z duchowego ustroju człowieka. Filozofia jego zogniskowała się więc w etyce, którą opiera na rozsądku i poznaniu. Wiedzę przeciwstawia mniemaniom, a istotą jej jest mu pojęciowe myślenie. Cnotę sprowadza Sokrates do wiedzy. Kto poznał, co dobre, musi to dobre czynić, a dobrowolnie nikt nie jest złym. Największą cnotą jest wiedza, czyli mądrość. Daje ona także największą szczęśliwość. Tak przybiera etyka Sokratesa rys eudajmonistyczny. Sokrates twierdzi więc, że wola zwraca się zawsze ku temu, co człowiek poznał jako dobre, a uczynek następuje potem w tym kierunku koniecznie. Narzuca się tu zestawienie ze Schopenhauerem samo przez się. Ten determinizm Sokratesa, zupełnie odrębny, bo jednostronny i nie oparty na zasadzie wystarczającej podstawy, posiada jednak punkt styczny z determinizmem Schopenhauera tam, gdzie idzie w ogóle o rolę intelektu w aktach woli, które są zależne od dwóch czynników, a jeden z nich (pobudka) pozostaje w zależności od poznania. Ale u Schopenhauera pozostaje jeszcze drugi czynnik (charakter), a etyka opiera się na metafizyce; gdy tymczasem Sokrates nie był przyjacielem takich i tym podobnych spekulacji. [przypis tłumacza]

[235]*jak donosi Arystoteles [w] „Ethica magna"* — dzieła Arystotelesa: *Ethica Nicomachea*, *Magna Moralia*, *Ethica Eudemia*; tu: kontaminacja dwóch tytułów. [przypis edytorski]

[236]*in arbitrio nostro positum non esse, nos probos, vel malos esse* — w postanowieniu (akcie woli) naszym nie tkwi to, czyśmy prawi czy źli. [przypis tłumacza]

wypowiada go w *Ethica Nicomachea* VI, 13: Πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἠθῶν ὑπάρχειν φύσει πως· καὶ γὰρ δίκαιοι καὶ σωφρονικοὶ καὶ ἀνδρεῖοι καὶ τἆλλα ἕξομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς· — (*Singuli enim mores in omnibus hominibus quodammodo videntur inesse natura: namque ad iustitiam, temperantiam, fortitudinem, ceterasque virtutes proclivitatem statim habemus, cum primum nascimur*[237]). A jeżeli przejdziemy wszystkie cnoty i występki, zestawione dla krótkiego przeglądu w książce Arystotelesa *de virtutibus et vitiis*[238], to przekonamy się, że w ludziach rzeczywistych możemy je sobie pomyśleć wszystkie razem tylko jako własności *wrodzone* i że tylko jako takie byłyby prawdziwe; przeciwnie: gdyby były wysnute z refleksji i dowolnie przyswojone, to wyszłoby na to, że są one właściwie rodzajem *udawania*, byłyby więc nieprawdziwe i wtedy nie można by zgoła liczyć ani na to, że będą trwały nadal, ani że się ostoją przed naporem okoliczności. A nawet jeżeli dołączymy do nich chrześcijańską cnotę miłości *caritas*, której brakuje u Arystotelesa i starożytnych, to i z nią rzecz ma się nie inaczej. Bo czyż mogłaby niestrudzona dobroć *jednego* człowieka, a niepoprawna i głęboko zakorzeniona złość drugiego, charakter Antoninów, Hadriana i Tytusa z jednej, a Kaliguli, Nerona, Domicjana z drugiej strony, czyż to wszystko mogłoby być zewnętrzną naleciałością — dziełem przypadkowych okoliczności albo samego tylko poznania i nauczania! Przecież właśnie Seneka był wychowawcą Nerona. Zarodek wszelkich cnót i występków człowieka tkwi raczej we wrodzonym jego charakterze, w tym istotnym jądrze całego człowieka. To przekonanie, tak naturalne w każdym człowieku nieuprzedzonym, kierowało także ręką *Vellejusza Paterkulusa*[239], gdy pisał o Katonie (II, 35) następujące słowa: *Homo virtuti consimillimus, et per omnia genio diis, quam hominibus proprior: qui numquam recte fecit, ut facere videretur, sed quia* aliter facere non poterat[240][241].

---

[237] *Singuli enim mores in omnibus hominibus quodammodo videntur inesse natura: namque ad iustitiam, temperantiam, fortitudinem, ceterasque virtutes proclivitatem statim habemus, cum primum nascimur* — Poszczególne skłonności woli bowiem zdają się niejako już tkwić w charakterze u wszystkich ludzi, gdyż od urodzenia posiadamy stale skłonność do sprawiedliwości, umiarkowania, męstwa i do wszystkich innych cnót. [przypis tłumacza]

[238] *de virtutibus et vitiis* (łac.) — o cnotliwych i bezecnych. [przypis edytorski]

[239] *Vellejusz Paterkulus* — historyk rzymski, urodzony około r. 19 przed Chr. Jego dzieło obejmuje 2 księgi i nosi tytuł: *Historiae romanae ad M. Vinicium consulem libri II*. [przypis tłumacza]

[240] *Homo virtuti consimillimus, et per omnia genio diis, quam hominibus proprior: qui numquam recte fecit, ut facere videretur, sed quia* aliter facere non poterat — Mąż cnocie najpodobniejszy i całym charakterem bliższy bogom niż ludziom: który nigdy nie postępował szlachetnie dla pozoru, lecz dlatego, *że inaczej nie mógł*. [przypis tłumacza]

[241] *Zarodek wszelkich cnót i występków człowieka tkwi raczej we wrodzonym jego charakterze (…) To przekonanie (…) kierowało także ręką Vellejusza Paterkulusa (…)* — ten ustęp zaczyna się z wolna i regularnie zjawiać w zbrojowni deterministów jako jedna z ich broni. Stary poczciwy historyk sprzed 1800 laty zapewne nie marzył nawet o honorze, jaki go spotkał. Ustęp ten pochwalił naprzód Hobbes [*Hobbes Tomasz*, poprzednik Locke'a, ur. w r. 1588, kształcił się w Oxfordzie, studiował potem w Paryżu matematykę i nauki przyrodnicze (Gassendi) i tam spędził część swojego życia, przenosząc się od czasu do czasu do Anglii, skąd go jednak wypędzały niepokoje i rewolucja. Prócz Gassendiego, żył w zażyłych stosunkach z Baconem, którego teoriami się przejął, i z Mersennem, przyjacielem Kartezjusza. Zm. w r. 1679. Dzieła główne: *Elementa philosophiae de cive*, Paryż 1642; *Elements of law natural and politic*, wyszło później jako dwie książki: *Human nature* i *De corpore politico*; *Leviathan or the matter, form and authority of government*, 1651. Hobbes oddziela stanowczo teologię od filozofii. Bóg, jako duch, nie może być przedmiotem filozofii. Źródłem wszelkiej wiedzy jest działanie rzeczy na narządy zmysłowe, działanie to nie jest niczym innym, jak tylko ruchem. Stąd jego sensualizm i mechanizm. Filozofię dzieli na fizykę, antropologię i teorię państwa. Hobbes jest deterministą: postanowienia (akty) naszej woli nie są samodzielnym działaniem, lecz są biernością wobec działających pożądań, których ciągła zmiana nazywa się rozważaniem. Nie ma wolnej woli (*Rozprawa o wolności, konieczności i przypadku*, Londyn 1656). Pierwotnym pierwiastkiem woli jest popęd samozachowawczy. Altruizm jest tylko zmodyfikowanym egoizmem. Mechanika pożądań (*selfish system*: system samolubstwa) jest naukową teorią etyki Hobbesa. Podstawową siłą jest według niej [jest] popęd samozachowawczy, poszczególne zaś pożądania nie posiadają żadnej wartościowej różnicy, wszystkie jednakowo służą egoizmowi; przyp. tłum.], po nim Priestley [*Prientley Józef* (1733–1804), znany przyrodnik (chemik, badacz tlenu). Należy do przedstawicieli psychologii kojarzeniowej i w tym kierunku jest następcą Hartley'a. Dzieła: *Hartley's theory of human mind on the principles of the association of ideas* (*Hartley'a teoria umysłu ludzkiego, na zasadach kojarzeń idei*), Londyn 1775; *Disquisitions relating to matter and spirit*; *The doctrine of philosophical necessity*; *Free discussions of the doctrines of materialism* i in. Priestley przeszedł Hartleya w materializmie o tyle, o ile, zaprzeczając różnorodności procesu cielesnego i duchowego, chce psychologię zastąpić fizjologią nerwów, podczas gdy Hartley, przyznając pierwotność mechanizmowi stanu nerwów, uznawał także czynności psychiczne, różne od fizycznych, chociaż tylko jako zjawiska towarzyszące im. Co najdziwniejsze, jest Priestley przy tym wszystkim i mimo tego wyznawcą i obrońcą teleologicznego teizmu. Drogę wskazuje mu tutaj Newton. Priestley jest deterministą. Postanowienia woli są dla niego jedynie skutkiem kojarzenia się wyobrażeń, są zatem, tak jak te ostatnie, niezłomnie zawisłe od drgnień mózgu; przyp. tłum.].

84) Natomiast przyjmując wolność woli, nie możemy się zgoła dowiedzieć, z czego właściwie ma wypływać cnota i występek lub w ogóle fakt, że dwaj ludzie, wychowani zupełnie jednakowo, powodowani zupełnie jednakowymi okolicznościami, działają zupełnie różnie, ba, nawet przeciwnie. Zasadnicza różność charakterów, rzeczywista i pierwotna, nie daje się pogodzić z przyjęciem takiej wolności woli, która polega na tym, że przeciwne sobie uczynki mają być możliwe w równym stopniu dla każdego człowieka, w każdym położeniu. Gdyż w takim razie jego charakter musiałby być już od początku *tabula rasa*[242], tak jak według *Locke'a* intelekt, i nie mógłby posiadać żadnej wrodzonej skłonności w tym lub owym kierunku, ponieważ już ta skłonność właśnie niweczyłaby ową zupełną równowagę, jaką sobie przedstawiamy w *libero arbitrio indifferentiae*. Jeżeli więc przyjmiemy owo założenie, to podstawa rozważanej przez nas różności postępowania różnych ludzi nie może tkwić w tym, co *podmiotowe*; ale jeszcze mniej w tym, co *przedmiotowe*, bo w takim razie właśnie przedmioty powodowałyby działanie i uronilibyśmy całkowicie ową wymaganą wolność. Wtedy pozostałaby nam w każdym razie jeszcze tylko ta droga wyjścia: przenieść źródło owej rzeczywistej i wielkiej różności postępowania i umieścić je w pośrodku pomiędzy podmiotem a przedmiotem, mianowicie zgodzić się na to, żeby ta różność powstawała dzięki różności sposobu, w jaki podmiotowość pojmuje to, co przedmiotowe, tzn. w jaki rozmaici ludzie je *poznają*. Lecz wówczas sprowadzilibyśmy wszystko do tego, czy *poznanie* danych okoliczności jest trafne czy mylne i wskutek tego przekształcilibyśmy moralną różność postępowania na samą różność trafności sądu, a etyka zmieniłaby się w logikę. Zwolennicy wolności woli próbowali wprawdzie w końcu jeszcze w ten sposób wybrnąć z owego kłopotliwego dylematu[243], że powiedzieli: „wrodzona różność charakterów wprawdzie nie istnieje, lecz podobna różność powstaje wskutek zewnętrznych okoliczności, wrażeń, doświadczeń, przykładów, nauk itd., a gdy się charakter już raz w ten sposób urobił, to na jego podstawie da się następnie tłumaczyć różność postępowania". Lecz na to należy odpowiedzieć, że, po pierwsze, zgodnie z tym charakter zjawiałby się bardzo późno (gdy tymczasem w rzeczywistości daje się rozpoznać już w dzieciach) i że większa część ludzi zmarłaby, nie doczekawszy się żadnego charakteru; a po drugie, że wszystkie owe zewnętrzne okoliczności, których dziełem miałby być charakter, leżą całkowicie poza zakresem naszej władzy, i że przypadek (lub, jeżeli się chce, opatrzność) sprowadzałby takie lub inne okoliczności: jeżeliby więc teraz wynikał z nich charakter, a z tego charakteru znowu różność postępowania, to wszelka moralna odpowiedzialność za nią odpadłaby zupełnie, gdyż w końcu byłaby ona oczywiście dziełem przypadku lub opatrzności. Tak więc przyjmując wolność woli widzimy, że źródło różności postępowania, a tym samym źródło cnoty i występku oraz odpowiedzialności, wisi w powietrzu bez żadnego punktu oparcia, i że nigdzie nie może sobie znaleźć nawet skrawka stałej ziemi, w której by mogło tkwić. A z tego wynika, że owo założenie, pomimo że na pierwszy rzut oka tak bardzo odpowiada niewyrobionemu rozumowi, jest przecież w zasadzie sprzeczne z naszymi moralnymi przekonaniami w równie wysokim stopniu, jak z najwyższą podstawową regułą naszego rozumu, cośmy już dostatecznie wykazali.

85) Powyżej wyłożyłem szczegółowo, że konieczności, z którą działają pobudki, jak w ogóle wszystkie przyczyny, nie brak założeń. Obecnie poznaliśmy jej założenie, podstawę, na której się opiera: jest nią wrodzony, *indywidualny charakter*. Tak jak każde działanie w martwej przyrodzie jest koniecznym wynikiem dwóch czynników, mianowicie ogólnej *siły przyrody*, która się tam objawia, oraz poszczególnych *przyczyn*, które wywołują owe objawy, zupełnie tak samo jest każdy czyn człowieka koniecznym wynikiem jego *charakteru i pobudki*, która nastąpiła. Gdy jest dane jedno i drugie, czyn następuje niechybnie. Aby powstał czyn inny, musiałaby być dana inna pobudka albo inny charakter. Można by też każdy czyn z całą pewnością przepowiedzieć, ba, nawet obliczyć, gdyby

Następnie Schelling [*Schelling*: zob. *Wstęp*; przyp. tłum.] w rozprawie swojej o wolności, str. 478, oddał go w przekładzie, nieco dla swoich celów sfałszowanym; dlatego też nie przytacza Vellejusza Paterkulusa imiennie, lecz powiada zarówno przezornie, jak protekcjonalnie: „jeden ze starych". W końcu i ja nie omieszkałem go przytoczyć, tym bardziej, że rzeczywiście należy do rzeczy. [przypis autorski]

[242] *tabula rasa* — niezapisana tablica. [przypis tłumacza]

[243] *dylemat* — wniosek w następującej formie: „Jeżeli jest A, to jest albo B, albo C. Nie ma ani B, ani C. Więc nie ma A"; przenośnie: zakłopotanie. [przypis tłumacza]

po części nie to, że zbadanie charakteru jest rzeczą bardzo trudną, po części zaś to, że pobudka jest często ukryta i stale wystawiona na działanie przeciwne innych pobudek, które, tkwiąc wyłącznie w sferze myśli człowieka, są niedostępne dla innych. Wrodzony charakter człowieka określa mu już jego cele w ogóle, co do ich istoty, i człowiek do nich niezmiennie zdąża, a o środkach, których się w tym celu chwyta, rozstrzygają po części zewnętrzne okoliczności, a po części jego pojmowanie tychże. A trafność jego pojmowania zależy znowu od jego rozumu i od wykształcenia tego rozumu. Jako końcowy wynik tego wszystkiego następują potem poszczególne czyny człowieka, a więc ta cała rola, którą ma odegrać w świecie. Wynik nauki o indywidualnym charakterze, którą tutaj wyłożyłem, pojął więc i wypowiedział Goethe zarówno trafnie, jak poetycznie, w jednej z najpiękniejszych swoich zwrotek:

„Po owym dniu, co wydał cię na świat,
a słońce powstało, witając gwiazd biegi,
tyś w siłę rósł i kwitł przez szereg lat:
posłusznyś był prawu, co woła w szeregi.
Tak musisz być i sam nie zdołasz umknąć
przed sobą — wszak tak już prorocy mówili —
a żaden czas ni moc nie może zgiąć
tej formy, co życia rozwojem się sili".

86) A więc wewnętrzna istota każdej rzeczy jest owym założeniem, na którym w ogóle polega konieczność skutków wszelkich przyczyn i bez względu na to, czy jest tylko ogólną siłą przyrody, która się objawia w tej rzeczy, czy siłą życia, czy wolą: każda istota, jakiegokolwiek rodzaju by była, będzie zawsze reagowała na bodźce działających przyczyn, zgodnie z właściwą sobie naturą. To prawo, któremu podlegają bez wyjątku wszystkie rzeczy na świecie, wyrażali scholastycy w formułce: *operari sequitur esse*[244]. Zgodnie z nim bada chemik ciała za pomocą odczynników, a człowiek człowieka za pomocą prób, na które go wystawia. We wszystkich wypadkach przyczyny zewnętrzne będą wywoływały z koniecznością to, co tkwi w istocie: gdyż ona nie może inaczej oddziaływać niż zgodnie z tym, jaka jest.

87) Tu muszę przypomnieć, że każda *Existentia* przyjmuje w założeniu *Essentiam*[245], tzn. wszystko to, co jest, musi być także *czymś*, musi posiadać określoną istotę. Nie może ono *istnieć*, a mimo to być zarazem *niczym*, mianowicie czymś takim, jak *Ens metaphysicum*[246], tzn. rzeczą, która *jest* i tylko *jest*, rzeczą zupełnie nieokreśloną i bez wszelkich własności, a w następstwie bez ustalonego sposobu działania wypływającego z nich. Przeciwnie: zarówno jak *Essentia* bez *Existentia*, tak samo i *Existentia* bez *Essentia* nie stwarza zgoła żadnej realności, (co Kant wyjaśnił na znanym przykładzie ze stoma talarami). Gdyż wszystko, co jest, musi posiadać istotną i właściwą sobie naturę, dzięki której jest tym, czym jest, której się nigdy nie wyzbywa, a której objawy są wywołane przyczynami z koniecznością; gdy tymczasem sama ta natura nie jest bynajmniej dziełem owych przyczyn, ani też nie daje się przez nie odmienić. A wszystko to tyczy się człowieka i jego woli w równej mierze, jak wszystkich innych istot w przyrodzie. I jego *Essentiam* warunkuje *Existentia*, tzn. zasadniczo — istotne własności, które właśnie stanowią jego charakter i które potrzebują tylko bodźca z zewnątrz, aby wystąpiły. Oczekiwać więc, że ten sam człowiek, spowodowany tą samą rzeczą, postąpi raz tak, zaś innym razem zupełnie inaczej, byłoby tym samym, co oczekiwać, że to samo drzewo, które tego lata zrodziło wiśnie, w następnym zrodzi gruszki. Biorąc rzecz ściśle widzimy, że wolność woli oznacza *Exi-*

[244] *operari sequitur esse* — scholastyczna formułka, zawierająca twierdzenie, że działanie następuje zgodnie z bytem, tzn. że jakim ktoś lub coś jest, tak też postępuje lub działa. Schopenhauer stosuje to, jak wiemy, do charakteru człowieka (*esse*) i do jego uczynków (*operari*); zob. rozdz. V niniejszej rozprawy. [przypis tłumacza]

[245] *essentia, existentia* — byt, istnienie; zob. *Słownik*. [przypis tłumacza]

[246] *Ens metaphysicum* — byt metafizyczny rzeczy, tzn. coś, co jest metafizycznie tylko, nie posiadając żadnych jakości, dzięki którym można by je w jakikolwiek sposób empirycznie uchwycić. Taki „czysty byt", nieposiadający nic realnego, musi być bezpłodny, bo mając odciętą łączność ze światem spostrzeżeniowym dzięki brakowi jakości, stoi wciąż w miejscu i jest, wciąż jest i tylko jest, i więcej nic. Dlatego też Schopenhauer go odrzuca. U niego ten byt to wola, posiadająca jednak jakości: ślepa, rozhukana, pogrążona w ciągłym obiektywizowaniu się. [przypis tłumacza]

*stentiam* bez *Essentia*, a to znaczy, że coś jest, a mimo to jest zarazem *niczym*, co znowu znaczy, że nie *jest*; a to jest sprzecznością.

88) Zrozumienie tych spraw i *a priori* pewnej, a więc bezwyjątkowej ważności prawa przyczynowości sprawiło, że wszyscy rzeczywiście głębocy myśliciele wszystkich czasów, jak bardzo by się nawet różnili co do reszty swoich poglądów, zgodnie potwierdzali konieczność aktów woli, gdy następują pobudki, i zgodnie odrzucali *liberum arbitrium*. Stawiali oni nawet tę prawdę na ostrzu noża, broniąc jej jak najbardziej stanowczo, ba, nawet zuchwale, dlatego właśnie, że olbrzymia większość tłumu, niezdolnego do myślenia i oddanego na pastwę pozorowi i przesądowi, występowała zawsze zawzięcie przeciwko niej. Osioł *Buridana*[247], użyczył jej wyrazu najbardziej znanego, ale od mniej więcej stu lat szuka się go daremnie w pismach *Buridana*, istniejących jeszcze. Ja sam posiadam wydanie jego *Sofizmatów* drukowane widocznie jeszcze w piętnastym stuleciu, bez miejsca gdzie, bez roku, w którym wyszło, i bez liczby stronic, gdzie szukałem go często, ale daremnie, pomimo że prawie na każdej stronicy znajdują się tam osły jako przykłady. *Bayle*[248], którego artykuł *Buridan* stanowi podstawę wszystkiego, co od tego czasu pisano o tym, twierdzi bardzo niesłusznie, że wiemy tylko o tym *jednym* sofizmacie[249] Buridana, ponieważ posiadam całą książkę in 4-to[250] jego sofizmatów. *Bayle* zajął się tą sprawy tak szczegółowo, że powinien był także wiedzieć, iż ów przykład, który się stał niejako symbolem lub wzorem[251] tej wielkiej prawdy, bronionej tu przeze mnie, jest o wiele starszy od *Buridana*. Ale tego też nikt, jak się zdaje, odtąd nie zauważył. Znajduje się on u *Dantego*, który skupił w sobie całą wiedzę swoich czasów, który żył przed Buridanem i nie mówi o osłach, lecz o ludziach, rozpoczynając czwartą księgę swojego *Paradiso* następującymi słowami:

„*Intra duo cibi, distanti e moventi*
*D'un modo, prima si morria di fame,*
*Che liber' uomo l'un recasse a'denti*[252]".

89) Ba, już *Arystoteles* podaje ów przykład: *De coelo* II, 13. Znajdujemy go w następujących słowach: *καὶ ὁ λόγος τοῦ πεινῶντος καὶ διψῶντος σφόδρα μέν, ὁμοίως δέ, καὶ τῶν ἐδωδίμων καὶ ποτῶν ἴσον χοντος, καὶ γάρ τοῦτον ἠρεμεῖν ἀναγκαῖον* (*item ea, quae de sitiente vehementer esurienteque dicuntur, cum aeque ab his, quae eduntur atque bibuntur, distat: quiescat enim necesse est*[253]). *Buridan*, który z tych źródeł przykładu zaczerpnął, przemienił człowieka w osła tylko dlatego, że używanie Sokratesa i Platona albo *asinusa* jako przykładów było przyzwyczajeniem tego marnego scholastyka.

---

[247] *Buridan, Jan* — rektor uniwersytetu paryskiego i jeden z założycieli uniwersytetu wiedeńskiego. Scholastyk XIV. w., terminista. Zagadnienie wolności przeniósł na pole czysto psychologiczne, ale nie był właściwie ani deterministą, ani indeterministą: „nie uświadomił sobie należycie treści tego zagadnienia". Dowodząc, że żadna czynność nie jest możliwa bez jakiejś pobudki przeważającej wszystkie inne, podaje jako przykład owego sławnego osła („Osiołkowi w żłoby dano..." wierszyk znany z elementarzy). [przypis tłumacza]

[248] *Bayle, Piotr* — filozof francuski, ur. 1647, zm. 1706. Jego specjalnością była walka przeciwko religii opartej na rozsądku; wykazując, że jej dogmaty są niedorzeczne, bo przeciwne rozsądkowi, uznawał religię tylko jako objawienie, stojące w całkowitej sprzeczności z wiedzą filozoficzną. Zaś filozoficzne dowody istnienia Boga i nieśmiertelności duszy nie mają według niego żadnej wagi. Zwraca się przeciw Leibnitzowi i jego *Teodycei*. Jego pisma zwracają się nie tylko przeciw teoretycznym twierdzeniom pozytywnej religii, lecz także przeciw deizmowi. Dzieło główne: *Dictionnaire historique et critique* (2 tomy, 1696). [przypis tłumacza]

[249] *wiemy tylko o tym jednym sofizmacie* — Arystoteles odróżnia dwie klasy sofizmatów (*σοφίσματα*), czyli błędnych wniosków: do pierwszej należą np. takie, które powstają przez błędne łączenie lub dzielenie słów (*διαίρεσις*), przez zły akcent (*προσόδια*) itp. Do drugie takie, które nie polegają na właściwościach mowy, np. *petitio principii*. Zob. np. II, s. 39 (*Zur Logik und Dialektik*). [przypis tłumacza]

[250] *in 4-to* — w oryginale: *Quartant*. [przypis tłumacza]

[251] *wzorem* — w oryginale: *Typus*, z greckiego *τύπος*: forma, obraz, zarys, wzór. Cuvier, na którego się Schopenhauer nieraz powołuje, rozumie przez typ organiczny ideę gatunku. [przypis tłumacza]

[252] *Intra duo cibi, distanti e moventi (…)* (wł.) — *Inter duos cibos aeque remotos unoque modo motos constitutus, homo prius fame periret, quam ut, absoluta libertate usus, unum eorum dentibus admoveret* [łac.]: „Człowiek, stojąc między dwoma potrawami jednakowo oddalonymi i w jednakowy sposób poruszanymi, umarłby wpierw z głodu, niżby, posiadając bezwzględną wolność, jedną z nich wziął do ust" [Zdanie to przytoczył Schopenhauer już w *Woli w przyrodzie*; zob. III, s. 277; przyp. tłum.]. [przypis autorski]

[253] *item ea, quae de sitiente vehementer esurienteque dicuntur, cum aeque ab his, quae eduntur atque bibuntur, distat: quiescat enim necesse est* (łac.) — a również to, co mówią o człowieku bardzo spragnionym i głodnym, gdy jednakowo jest oddalony od potraw i napojów, mianowicie, że musi umrzeć. [przypis tłumacza]

90) Pytanie dotyczące wolności woli jest rzeczywiście probierzem, na którym można odróżnić umysły głęboko myślące od powierzchownych lub słupem granicznym, gdzie się jedne i drugie rozchodzą. I podczas gdy pierwsze powszechnie twierdzą, że czynność następuje z koniecznością, gdy *charakter i pobudka* są dane, drugie natomiast wyznają wolność woli, wraz z gminną gawiedzią. Następnie istnieje jeszcze gatunek pośredni, który, czując swoje zakłopotanie, lawiruje tędy i owędy, odsuwa od siebie i innych ostateczny cel, chowa się za słowa i frazesy lub tak długo kręci i przekręca pytanie, że w końcu już nikt nie wie, o co w nim szło. Tak uczynił już *Leibnitz*, który był raczej matematykiem i polihistorem niż filozofem[254]. Ale żeby tych bredzących mówców zmusić do trzymania się kwestii, należy postawić pytanie w sposób następujący, nie odstępując od niego ani na krok:

91) 1. Czy dla danego człowieka, wśród danych okoliczności, są możliwe dwa uczynki czy tylko *jeden*? — Odpowiedź wszystkich ludzi głęboko myślących: tylko jeden.

92) 2. Czy wobec tego, że charakter danego człowieka pozostaje z jednej strony stale niezmienny, a z drugiej, że człowiek ten musiał doświadczać działania okoliczności, które zostały określone przez zewnętrzne przyczyny z koniecznością i aż do najdrobniejszych zgoła szczegółów; zaś przyczyny te następują stale z niezłomną koniecznością, a łańcuch ich, złożony wyłącznie z ogniw tak samo koniecznych, biegnie aż w nieskończoność — czy wobec, tego bieg życia przebyty przez danego człowieka mógł był wypaść inaczej, niż wypadł, w czymkolwiek bądź, choćby nawet tylko w rzeczy najdrobniejszej, w jednym zajściu, w jednej scenie? — „Nie!" brzmi odpowiedź konsekwentna i trafna.

93) Z obu tych twierdzeń wynika: *Wszystko, co się dzieje, od rzeczy najmniejszych aż do największych, dzieje się z koniecznością. Quidquid fit, necessario fit*[255].

94) Kto tych twierdzeń się ulęknie, ten powinien się jeszcze niejednego douczyć, niejednego oduczyć; lecz potem pozna, że one są najobfitszym źródłem pociechy i uspokojenia. Bez wątpienia czyny nasze nie są pierwszym początkiem, dlatego też nie dają istnienia niczemu, co by było rzeczywiście nowe: natomiast *dzięki temu, co czynimy, dowiadujemy się tylko, czym jesteśmy*.

95) Na tym przeświadczeniu o niezłomnej konieczności wszystkiego, co się dzieje, na przeświadczeniu, jeżeli nawet nie poznanym wyraźnie, lecz mimo to odczuwanym, polega także owa wiara w fatum, w εἱμαρμένη, tak niezachwiana u starożytnych, jako też fatalizm mahometanów, a również nawet wiara w „omina" niedająca się nigdzie wykorzenić, dlatego właśnie że nawet najmniejszy wypadek następuje koniecznie, że wszystkie zdarzenia — by się tak wyrazić — dotrzymują sobie kroku, że więc wszystko znachodzi swój oddźwięk we wszystkim[256]. W końcu nawet i to stoi z powyższym w związku, że ten, kto drugiego okaleczył lub zabił bez najmniejszego zamiaru i zupełnie przypadkowo, biada nad tym *piaculum*[257] przez całe swoje życie, z uczuciem, jak się zdaje, pokrewnym uczuciu winy, i że, jako *persona piacularis*[258] (człowiek nieszczęsny), spotyka się także ze specjal-

---

[254] *gatunek pośredni, który, czując swoje zakłopotanie (…) przekręca pytanie, że w końcu już nikt nie wie, o co w nim szło. Tak uczynił już Leibnitz* — chwiejność Leibnitza w tej kwestii widać najwyraźniej z jego listu pisanego do Coste'a [*Coste Pierre*: tłumacz Locke'a *O rozumie ludzkim*, wydawca dzieł Montaigne'a i Labruyre'a. Zob. *Kleinere philosophische Schriften von Leibnitz* w przekładzie Habsa (Reclam), uw. 207. Przekład wspomnianego listu znajduje się na s. 268. Platonizm Leibnitza, odróżniający rzeczywistość wieczną i czasową, prowadzi Leibnitza do odróżnienia konieczności bezwzględnej, czyli bezwarunkowej, od warunkowej, czyli hipotetycznej. Tę warunkową konieczność nazywa przypadkowością, a więc nie utożsamia tej ostatniej z bezprzyczynowością i stwarza tym sposobem sprzeczne w sobie pojęcie przypadkowej konieczności. Stosownie do tego odróżnia prawdy konieczne od przypadkowych. Ów list zawiera rozwinięcie tych myśli i wyjaśni czytelnikowi poniekąd stanowisko Schopenhauera wobec Leibnitza, przyczyni się zapewne także do przyznania słuszności temu pierwszemu: gdyż nie można bezkarnie wojować tak sprzecznym pojęciem, jak „przypadkowa konieczność": popada się samemu w sprzeczności i niejasności; przyp. tłum.] *Opera phil.*, ed. Erdmann, p. 447; następnie także w *Théodicée*, § 45–53. [przypis autorski]

[255] *quidquid fit, necessario fit* — cokolwiek się dzieje, dzieje się z koniecznością. [przypis tłumacza]

[256] *Fatum, εἱμαρμένη, omina* — los, przeznaczenie: moc, która określa (przeznacza) wyniki ludzkiego działania i w ogóle wszelkiego stawania się. Fatalizm zawiera pogląd, że los każdego człowieka musi się spełnić, chociażby człowiek przeciwdziałał temu nie wiedzieć jak, gdyż każde zdarzenie jest już raz na zawsze i niezmiennie ustalone, tak samo każdy akt woli. Fatalizm taki wypowiadają już stoicy, jeszcze niezłomnie wyznaje go islam. Zob. III, 562 i IV, 231 i n. [przypis tłumacza]

[257] *piaculum* — ofiara błagalna; zbrodnia lub grzech wymagający pokuty, przebłagania, ofiary. [przypis tłumacza]

[258] *persona piacularis* — osoba pokutująca, pokutnik. [przypis tłumacza]

nego rodzaju nieufnością[259] innych ludzi. Nie dość tego: to odczuwane przeświadczenie o niezmienności charakteru i o konieczności jego objawów nie pozostało zapewne bez wpływu nawet na chrześcijańską naukę o przeznaczeniu[260]. W końcu nie chciałbym tu przemilczeć jeszcze następującej uwagi, całkiem pobieżnej, którą niech każdy, jeżeli chce, przyjmie albo odrzuci, stosownie do tego, jak się zapatruje na pewne rzeczy. Gdybyśmy nie przyjęli niezłomnej konieczności wszystkiego, co się dzieje, opartej na przyczynowym łańcuchu, który łączy wszystkie zdarzenia bez wyjątku, lecz pozwolili jakiejś bezwzględnej wolności poprzerywać go w niezliczonych miejscach, to wszelkie *przewidywanie przyszłości* w śnie, w jasnowidzeniu somnambulicznym i w proroczym widzeniu (*second sight*)[261] byłoby *niemożliwe* nawet *przedmiotowo*, a więc bezwzględnie, nie dałoby się zatem pomyśleć; gdyż w takim razie nie istniałaby zgoła żadna przyszłość przedmiotowo rzeczywista, którą by można przewidzieć, chociażby tylko warunkowo. My tymczasem powątpiewamy teraz przecież tylko o *podmiotowych* jej warunkach, a więc o *podmiotowej* możliwości: a nawet i na tę wątpliwość dziś już nie ma miejsca u ludzi należycie świadomych tych rzeczy, gdyż niezliczone świadectwa ze strony jak najbardziej wiarygodnej ustaliły już owe antycypacje[262] przyszłości[263].

96) Dołączam jeszcze kilka rozważań, jako przyczynki[264] do teorii konieczności wszystkiego, co się dzieje, teorii już ustalonej.

97) Czym by się stał ten świat, gdyby konieczność nie przenikała wszystkich rzeczy i nie trzymała ich razem, szczególnie jednak, gdyby nie kierowała płodzeniem jednostek? Dziwolągiem, kupą gruzów, błazeństwem bez sensu, bez znaczenia — mianowicie dziełem prawdziwego i rzeczywistego przypadku.

98) Życzenie, by jakiś wypadek był nie zaszedł, jest głupim zamęczaniem siebie samego, gdyż znaczy ono, że pragniemy czegoś bezwzględnie niemożliwego, i jest tak nierozsądne jak życzenie, by słońce wschodziło na zachodzie. Wszystko, co się dzieje — zarówno rzeczy wielkie, jak i małe — następuje z *niezłomną* koniecznością i dlatego właśnie rozmyślanie nad tym, jakie to przyczyny błahe i przypadkowe spowodowały ów wypadek i jak to łatwo mogły były być całkiem inne, jest zatem rzeczą zgoła czczą, gdyż jest bezowocnym złudzeniem[265], bo one wszystkie nastąpiły z tą samą niezłomną koniecznością i działały z tą samą zupełną mocą, z jaką działają przyczyny, wskutek których słońce wschodzi na wschodzie. Powinniśmy raczej patrzeć tym samym okiem na zdarzenia, które następują, jakim patrzymy na to, co jest wydrukowane, wiedząc dobrze, że ono tam już było, zanimeśmy to przeczytali.

## IV. POPRZEDNICY

99) Przypomnę kilku wielkich mężów, którzy się wypowiedzieli w tym samym duchu, bo chcę dać świadectwo powyższemu twierdzeniu o sądzie, jaki wszyscy głębocy myśliciele wydali o naszym zagadnieniu.

100) Przypominam przede wszystkim, że już Jeremiasz[266] (iO, »a) powiedział: „Czynienie człeka nie jest w jego mocy i w niczyjej mocy nie jest to, jak postępuje lub jaką drogą kroczy". A przypominam dlatego, żeby uspokoić tych, którzy by może sądzili, że powody religijnej natury stają na przeszkodzie prawdzie bronionej przeze mnie. Ale szczególnie powołuję się na *Lutra*[267], który z całą swoją gwałtownością zaprzecza wolności woli w książce *De servo arbitrio*, napisanej właśnie w tym celu. Kilka ustępów z niej wystarczy do scharakteryzowania jego poglądu, który popiera dowodami naturalnie nie

[259] *z nieufnością* — w oryginale: *Diskredit*. [przypis edytorski]

[260] *naukę o przeznaczeniu* — w oryginale: *Gnadenwahl*: predestynacja, przeznaczenie przez Boga. (Augustyn: „*Praesciebat Deus, qui futuri essent sancti et immaculati per liberae voluntatis arbitrium*", *De praedestmatione*, 10). Augustyn stara się pogodzić predestynację z wolną wolą. [przypis tłumacza]

[261] *second sight* (ang.) — Schopenhauer nazywa tak jasnowidzenie, (*Zweites Gesicht*). [przypis tłumacza]

[262] *antycypacja* — wyprzedzenie, przewidzenie. [przypis tłumacza]

[263] *antycypacja przyszłości* — zob. *Wstęp*. [przypis tłumacza]

[264] *przyczynki* — w oryg. *Korollarien*: przyczynki; *Corollarium*: to, co wynika z jakiegoś założenia (Goclenius); szczególnie u Spinozy. [przypis tłumacza]

[265] *bezowocne złudzenie* — w oryginale: *illusorisch*. [przypis tłumacza]

[266] *Jeremiasz* — hebrajski prorok, ur. około r. 628 przed Chr. [przypis tłumacza]

[267] *Luter, Marcin* (1483–1546) — znany niemiecki reformator. Niemały wpływ wywarły na niego pisma Augustyna; [autor dzieła] *De servo arbitrio* (*O niewolnej woli*). [przypis tłumacza]